
Marvin Harris
El materialismo cultural
Alianza Universidad

Marvin Harris

El materialismo cultural

Versión española de
Gonzalo Gil Catalina

Alianza
Editorial

Título original:
Cultural Materialism
La traducción al castellano de esta obra ha sido publicada
por acuerdo con Random House, Inc.

Primera edición en "Alianza Universidad": 1982
Tercera reimpresión en "Alianza Universidad" 1994



Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-2324-5
Depósito legal: M. 25.176-1994
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, C/ Gran Canaria, 12, Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

RECONOCIMIENTOS

Quisiera manifestar mi gratitud hacia las siguientes personas por la ayuda prestada en la formulación de las ideas contenidas en este libro. Aunque no estén necesariamente de acuerdo conmigo, no por ello dejo de agradecerles su asesoramiento y experiencia.

Ernie Alleva
Allen Berger
Douglas Brintall
Brian Burkhalter
Michael Chibnik
Myron Cohen
Anna Lou DeHavenon
William Divale
Brian Ferguson
Morton Fried
Frederick Gamst
Ashraf Ghani
Ricardo Godoy
Daniel Gross
Michael Harner
Allen Johnson
Orna Johnson
Cherry Lowman
Richard MacNeish
K. N. Raj
Anna Roosevelt
Eric Ross
Jagna Sharff
Samuel Sherman
Brian Turner
A. Vaidyanathan
Benjamin White
Karl Wittfogel

Asimismo, estoy sumamente agradecido a las siguientes personas por haber contribuido a que esta obra superase el trauma de la publicación.

Virginia Brown
Jason Epstein
Brian Ferguson
Madeline Harris
Nancy Inglis
Simah Kraus

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION ESPAÑOLA

Durante una visita a España en 1985 descubrí complacido que muchos intelectuales españoles mostraban una inclinación favorable a la estrategia de investigación denominada materialismo cultural. Aunque también es objeto de discusión en los Estados Unidos, el materialismo cultural ha recibido críticas feroces y a menudo infundadas por parte de grupos que representan a intereses con gran arraigo, situados tanto a la derecha como a la izquierda en el espectro político académico. Para los marxistas dialécticos el materialismo cultural, con su insistencia en el cientifismo, la investigación empírica y la contrastabilidad en la tradición del positivismo lógico (que no debe confundirse con el positivismo francés), parece tomar partido por el *statu quo*. Al propio tiempo, para humanistas, eclécticos e idealistas el énfasis en el determinismo infraestructural hace al materialismo cultural prácticamente indiscernible del marxismo de principios del siglo XX. La izquierda, por tanto, lo acusa de ser un economicismo mecánico, vulgar, burgués; la derecha, de no ser más que marxismo-leninismo. Según mi propia forma de concebirlo, el materialismo cultural combina el pragmatismo y empirismo angloamericano con lo mejor del marxismo, a saber, el estudio marxiano de las condiciones materiales como clave para la comprensión científica de la vida social humana.

El materialismo cultural no se alinea con ningún programa político, partido o visión de futuras utopías concretos. En la práctica, sin embargo, no puede afirmarse sin dificultad que se trate de una

estrategia que contemple la alternativa entre sistemas socioculturales desde una posición neutral o no valorativa. Un paradigma de investigación que se base en la separación de pensamiento y conducta, en la distinción obligada entre las percepciones del actor y del observador y en el principio de que la infraestructura domina a la superestructura, estará inevitablemente reñido con el *statu quo* político de los Estados Unidos, donde la doctrina idealista de que «la percepción es la realidad» da alas a una agresión cada vez más audaz contra la capacidad del pueblo para saber qué es lo que ocurre a su alrededor y comprender las causas del deterioro de sus perspectivas vitales.

En una crítica reciente al materialismo cultural, se me acusa de haber «embaucado» a todo el mundo con el principio del determinismo infraestructural por haber tratado de transformar la manera de pensar de los lectores sin cambiar primero las condiciones materiales de su sociedad (Drew Westen en *Current Anthropology* 25 : 642, 1985). A modo de réplica señalé que, en general, la posibilidad de alterar los pensamientos de las personas siempre está severamente limitada por las condiciones infraestructurales. En los Estados Unidos los paradigmas científicos idealistas, eclécticos y oscurantistas encuentran un apoyo tan abrumador en las condiciones infraestructurales y político-económicas que pueden conservar su ascendiente pese a su demostrable fracaso en lo que atañe a desarrollar un corpus coherente de teorías contratables. Dadas las actuales circunstancias, nunca esperaría que el materialismo cultural consiguiera desplazar a estas alternativas en los Estados Unidos. En España, sin embargo, las condiciones infraestructurales y político-económicas pueden ser más propicias. Muchas son las circunstancias que empujan a la España postfranquista a rechazar los extremos que representan la dialéctica socialista, de un lado, y el idealismo capitalista, de otro. Tal vez el interés por el materialismo cultural que han mostrado los intelectuales españoles sea un aspecto de los actuales procesos de reforma política y económica y de la búsqueda española de una adecuada y moderna cosmovisión. Eso espero.

Gainesville, Florida

Junio 1985

PREFACIO

El materialismo cultural es la estrategia que ha resultado ser más eficaz en mi intento de comprender las causas de las diferencias y semejanzas entre sociedades y culturas.

Se basa en la sencilla premisa de que la vida social humana es una reacción frente a los problemas prácticos de la vida terrenal. Confío en poder demostrar con esta obra que el materialismo cultural conduce a mejores teorías sobre las causas de los fenómenos socioculturales que cualquiera de las estrategias rivales de que disponemos en la actualidad. No afirmo que se trate de una estrategia perfecta, sino única y exclusivamente que es más eficaz que las alternativas existentes.

Debido a su adhesión a las reglas del método científico, el materialismo cultural se opone a aquellas estrategias —como, por ejemplo, el planteamiento humanista de que no existe determinismo en los asuntos humanos— que niegan la viabilidad o la legitimidad de las explicaciones científicas del comportamiento humano. Se opone, del mismo modo, a que se atribuyan los males de la sociedad industrial, como suele hacerse hoy en día, no ya a un defecto, sino a un exceso de ciencia. Con su énfasis en la relación entre producción, reproducción y ecología, nuestra estrategia es contraria también a numerosas formulaciones que parten de las palabras, las ideas, los valores morales y las creencias estéticas y religiosas para comprender los acontecimientos cotidianos de la vida humana. Aunque en este aspecto coincide con las enseñanzas de Karl Marx, se aparta,

empero, de la estrategia materialista dialéctica de Marx, Engels y Lenin. Condenados por los partidarios de ésta como materialistas «vulgares» o «mecánicos», los materialistas culturales intentan mejorar el modelo marxiano original desechando la idea hegeliana de que todos los sistemas evolucionan a través de una dialéctica de negaciones contradictorias, y añadiendo la presión reproductora y las variables ecológicas al conjunto de condiciones materiales estudiado por los marxistas-leninistas.

A pesar de que un número considerable de antropólogos ha adoptado la estrategia materialista cultural, la mayor parte de mis colegas sigue inclinándose por alguna de las otras alternativas disponibles. La más popular de éstas niega la necesidad misma de adoptar una estrategia definida. Se trata de la alternativa que denomino «estrategia del eclecticismo». Para el ecléctico, los compromisos estratégicos del materialismo cultural, o de cualquier otra estrategia (materialismo dialéctico, estructuralismo, etc.) que se identifique como tal, no hacen sino excluir de antemano posibles fuentes de comprensión. Ser ecléctico equivale a sostener que *toda* estrategia investigadora puede contribuir a la solución de ciertos enigmas y que no cabe predecir cuál de ellas será más fructífera en un caso dado. El eclecticismo se presenta a sí mismo como el campeón de la «mentalidad abierta». Pero, en realidad, constituye un compromiso estratégico tan cerrado como cualquiera de sus rivales, pues mantener indefinidamente abiertas todas las opciones supone tomar una posición estratégica muy clara. Por lo demás, insistir *a priori* en que el empleo de más de una estrategia en cada problema dará lugar a teorías científicas mejores, no es lo que se dice un ejemplo de mentalidad abierta. Esta pretensión es indudablemente falsa. Lo que garantiza la amplitud de miras no es el eclecticismo, sino el choque de las diferentes opciones estratégicas, entre las que éste se incluye. Al defender la superioridad del materialismo cultural, no abogo, pues, por la supresión de las estrategias rivales. Me limito a recalcar que la comparación sistemática de estrategias alternativas es un ingrediente esencial de la empresa científica.

El eclecticismo campa por sus respetos, ya que no parece sino de sentido común pensar que tiene que haber algo de cierto en cada uno de los -ismos competidores, que ninguno puede contener toda la verdad. Discrepo, no obstante, en que sea de sentido común abandonar la búsqueda de la posibilidad de grandes verdades para conformarse con la certeza de las pequeñas. Tampoco me parece sensato suponer que todas las estrategias comparten idénticas dosis de aciertos y desatinos. Ninguna, cierto es, posee el monopolio de

la verdad, pero éste tampoco equivale a la suma de todas las estrategias.

Aun cuando no inventé el «materialismo cultural», sí soy el autor de la expresión (en *The Rise of Anthropological Theory*). Permítaseme explicar por qué escogí, precisamente, estos dos vocablos. Hacia mediados de la década de los sesenta, muchos colegas compartían mi convicción de que mientras se siguiera infravalorando la importancia de Karl Marx no podría darse una ciencia de la sociedad humana. En el siglo XIX, Marx había estado a punto de convertirse en el Darwin de las ciencias sociales. Como éste, Marx demostró que era posible lograr que ciertos fenómenos, considerados hasta entonces ininteligibles o de origen directamente sobrenatural, descendiesen sobre la tierra y se hiciesen comprensibles en términos de principios científicos sujetos a leyes. Marx consiguió esto al proponer que la producción de los medios materiales de subsistencia forma «la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las ideas religiosas de los hombres y con arreglo a la cual deben, por tanto, explicarse, y no al revés, como hasta entonces se había venido haciendo» (véase pág. 163). El «materialismo» del «materialismo cultural» representa, pues, un reconocimiento de la deuda contraída con la formulación marxiana de la influencia determinante de la producción y otros procesos materiales.

Ahora bien, soy consciente de que una estrategia que se autodefina materialista corre el particular riesgo de sufrir el menosprecio tanto del público en general como del profesorado académico. Materialismo es una palabra tabú para la juventud, cuyo comportamiento y modo de pensar aspiran al idealismo. Materialista es aquel que se vende, que abandona sus ideales. (Poco parece importar, en este sentido, que la gente tienda a considerarse tanto más idealista cuanto más dinero gane.) Con todo, las motivaciones de los materialistas culturales son tan idealistas como las de los demás. Por lo que respecta, además, a una devoción pura y desinteresada por la humanidad, una parte importante de la opinión mundial, con razón o sin ella, considera a Marx igual o superior a Jesucristo. Huelga decir que la distinción técnica entre materialismo cultural e idealismo nada tiene que ver con estas comparaciones odiosas. Se refiere exclusivamente al problema de cómo se pretenden explicar las diferencias y semejanzas socioculturales. Y, pese a las connotaciones negativas que sugiere el término materialismo, descartarlo sería poco honrado desde un punto de vista intelectual.

Cuando comencé a escribir *The Rise of Anthropological Theory*, en 1965, era asimismo evidente que la auténtica ciencia de la socie-

dad, con o sin Marx, no podría desarrollarse mientras los marxistas-leninistas (y otros científicos sociales) continuaran eludiendo o ignorando los hechos y teorías de la antropología moderna. Los presupuestos estratégicos de Marx, como los de Darwin, se hallan impregnados de conceptos filosóficos decimonónicos que reducen su plausibilidad y utilidad para los antropólogos del siglo XX. El materialismo marxiano está encadenado a la noción hegeliana de contradicciones dialécticas; de ahí que Engels lo bautizara con el nombre de materialismo dialéctico. Y con Lenin, el rabo dialéctico acabó por menear al perro materialista. El marxismo-leninismo vino a representar el triunfo de la dialéctica sobre los aspectos objetivos y empíricos del materialismo científico de Marx.

El materialismo cultural es una estrategia no hegeliana cuyos presupuestos epistemológicos entroncan con las tradiciones filosóficas de David Hume y el empirismo británico, presupuestos que desembocaron en Darwin, Spencer, Tylor, Morgan, Frazer, Boas y el nacimiento de la antropología como disciplina académica. Sin embargo, no representa una alternativa monística y mecánica a la dialéctica. Antes bien, se interesa por las interacciones sistemáticas entre pensamiento y conducta, por los conflictos tanto como por las armonías, por las continuidades y las discontinuidades, los cambios revolucionarios y los graduales, la adaptación y la inadaptación, la función y la disfunción, la retroalimentación positiva y la negativa. Abandonar el calificativo «dialéctico» no implica abandonar ninguno de estos intereses; se trata únicamente de insistir en que deben perseguirse bajo auspicios empíricos y operacionales y no como elementos accesorios de un programa político o como un intento de expresar nuestra propia individualidad.

En cuanto al calificativo «cultural» de nuestro materialismo, éste sale a relucir debido a que las causas materiales de los fenómenos socioculturales difieren de las que, en rigor, corresponden a los determinismos de índole orgánica e inorgánica. Así, nuestra estrategia es contraria a los materialismos reduccionistas de corte biológico, tales como las explicaciones raciales, sociobiológicas o etológicas de las diferencias y semejanzas culturales. Además, el término «cultural» expresa con mayor exactitud que otros —como «histórico» o «sociológico»— el hecho de que los fenómenos que tratamos de explicar son humanos, tanto sincrónicos como diacrónicos, tanto prehistóricos como históricos. Pone, asimismo, de relieve que la estrategia en cuestión es un producto característico de la antropología y sus disciplinas afines; que se trata de una síntesis que persigue la superación de las fronteras disciplinarias, étnicas y nacionales.

Es tarea del materialismo cultural la creación de una ciencia panhumana de la sociedad cuyos hallazgos sean aceptables, tanto desde un punto de vista lógico como fáctico, para la comunidad panhumana. Debo confesar, sin embargo, que a la vista de las crecientes tendencias nacionales, étnicas y clasistas a subordinar la ciencia a la política y a intereses sectarios a corto plazo, las perspectivas de una ciencia panhumana de la sociedad nunca habían sido tan sombrías desde el siglo XVIII. No puedo, por tanto, inducir al lector a seguir mi alegato en pro del materialismo cultural en nombre de una ilustración jubilosa. Mis pretensiones no son utópicas. Tan sólo pido que todos aquellos que temen el advenimiento de una nueva edad oscura cierren filas para robustecer las defensas contra la mistificación y el oscurantismo en la ciencia social contemporánea.

Primera parte

EL MATERIALISMO CULTURAL COMO ESTRATEGIA DE INVESTIGACION

INTRODUCCION A LA PRIMERA PARTE

Dos son las partes de que consta la descripción y valoración de una estrategia investigativa; consecuentemente, dos serán las partes en que se divida la presente obra. En primer lugar, es preciso describir y evaluar los rasgos esenciales de dicha estrategia. Después, hay que pasar a describir y evaluar las alternativas estratégicas.

La primera parte versará, por ende, sobre los principios epistemológicos y teóricos que subyacen a la construcción de las teorías materialistas culturales. También se esbozará un amplio conjunto de teorías interrelacionadas a fin de mostrar el alcance real o potencial y el grado de coherencia del corpus teórico del materialismo cultural.

La segunda se ocupa de las estrategias alternativas. Ambas partes son necesarias, ya que las descripciones y evaluaciones inteligentes requieren que expliquemos no sólo por qué estamos a favor de una cosa determinada, sino también por qué estamos en contra de lo que esa cosa no es.

Capítulo 1

LAS ESTRATEGIAS DE INVESTIGACION Y LA ESTRUCTURA DE LA CIENCIA

El materialismo cultural es, o aspira a ser, una estrategia de investigación científica. Esto significa que los materialistas culturales deben ser capaces de proporcionar los criterios generales que permiten distinguir a la ciencia de otros modos de conocimiento y diferenciar unas estrategias de investigación de otras. Mi deseo de explicitar estos criterios obedece no sólo a la necesidad de definir el materialismo cultural, sino además a la de poder compararlo con aquellas estrategias alternativas que también se proclaman científicas. Es necesario conocer, antes de nada, las reglas generales del método científico. Acto seguido, podemos pasar a definir qué es una estrategia de investigación y comparar las distintas estrategias entre sí, a fin de determinar cuál de ellas satisface mejor los requisitos del conocimiento científico sobre la vida social humana. La definición de ciencia y la de estrategia de investigación son, pues, ingredientes básicos de la epistemología del materialismo cultural.

Otros modos de conocimiento

Antes de proceder a dilucidar las diferencias entre la ciencia y otros modos de conocimiento, permítaseme aclarar mi actitud en cuanto a las estrategias investigativas de índole acientífica. A mi entender, la ciencia constituye un modo superior de adquirir conocimiento acerca del mundo en que vivimos. No obstante, no tengo

inconveniente en admitir que existen ámbitos de la experiencia a los que no se puede acceder por medio de la adhesión a las reglas del método científico. Me refiero al conocimiento extático de místicos y santos; las visiones y alucinaciones de drogadictos y esquizofrénicos, y las intuiciones estéticas y morales de artistas, poetas y músicos.

De poco nos servirá aplicar las reglas del método científico a las puestas de sol o estudiar las ondas sonoras que el arco arranca de las tensas cuerdas, si es nuestro empeño alcanzar conocimiento sobre Dios y sus querubines flamígeros o sobre la belleza de un cuarteto de Beethoven. La ciencia no pone en entredicho la autenticidad del conocimiento estético. Es más, estoy dispuesto a suscribir la creencia popular de que ciencia y religión no son necesariamente conflictivas. Con todo, hay que hacer una salvedad: la ciencia no discute las doctrinas de las religiones reveladas siempre y cuando no se utilicen para poner en duda la autenticidad del conocimiento adquirido por vía científica. No existe, por ejemplo, conflicto entre las versiones biológica y teológica del origen de las especies en tanto se interprete la Biblia como una metáfora. Pero si se insiste, como hacen los fundamentalistas, en que la palabra revelada es más auténtica como fuente de información sobre la evolución que la propia ciencia, entonces la ruptura de hostilidades se hace inevitable.

El inducciónismo estrecho

A principios del siglo XVII, Francis Bacon declaró que la ciencia consistía en la consagración de la autoridad del experimento y la observación por encima de la razón, la intuición y la convención. Bacon pensaba que la progresiva acumulación de hechos fiables y precisos permitiría su clasificación y generalización, dando como resultado una jerarquía de axiomas «útiles» en continua expansión. Esto era lo que entendía por «inducción». En el *Novum Organum* (Nuevo Sistema), Bacon escribió:

> Cuando en una justa escala de ascenso, mediante pasos sucesivos no interrumpidos o rotos, nos elevemos desde los particulares a los axiomas menores, y de éstos a los axiomas intermedios, uno detrás de otro; para llegar finalmente a los más generales... entonces y sólo entonces, cabrá esperar algo de las ciencias. (Bacon, 1875: 97.)

Pese a que muchos siguen considerando hoy en día la recopilación de hechos y su organización inductiva en forma de teoría como el

principio fundamental del método científico, lo cierto es que la concepción baconiana de los hechos y las teorías y de la relación existente entre ambos era, ya en su propia época, completamente utópica. Los primeros descubrimientos científicos importantes —como el del movimiento de la Tierra efectuado por Galileo, el de la forma elíptica de las órbitas planetarias realizado por Keppler y, posteriormente, el hallazgo newtoniano de la «fuerza» gravitatoria— jamás hubieran tenido lugar de haber prevalecido las reglas de Bacon.

Al objeto de evitar toda especulación prematura, Bacon proponía que el acopio de datos lo llevaran a cabo ayudantes analfabetos a los que no les importase en absoluto los resultados del experimento. Los hechos desnudos, correctamente ordenados, conducirían automáticamente a cierto conocimiento del universo. Nada más lejos de las verdaderas técnicas resolutivas del método científico. El que los hechos no hablan por sí solos se evidencia ya en la propia aceptación por parte de Bacon de los errores contenidos en lo que parecían ser los hechos más obvios. Para él era un hecho que la Tierra carecía de movimiento porque a simple vista se aprecia que no se mueve; y asimismo que la vida se generaba de forma espontánea, ya que siempre nacen gusanos en la carne putrefacta y siempre aparecen ranas después de cada chaparrón.

Lo que está claro es que los grandes avances que debemos a un Newton, un Darwin o un Marx jamás se habrían producido si éstos se hubiesen limitado a una recolección de hechos de tipo baconiano. Sin teorías que guíen la recopilación de datos y que permitan distinguir entre apariencias superficiales y significativas, los hechos nunca son de fiar.

Debemos tener presente, empero, que las teorías carecen igualmente de significado en ausencia de los hechos. La insistencia baconiana en el acopio de los mismos constituyó un importante punto de partida en su momento. El modelo científico inductivo se proponía subsanar la subordinación de la ciencia a las intuiciones aristotélicas y condenar a los que validaban teorías apelando a dogmas de carácter político-religioso. Bacon vivió en una época en que se discutía acerca del número de ángeles que podía contener la cabeza de un alfiler y en la que los hombres cultos despreciaban el descubrimiento de Galileo de las lunas de Júpiter *porque* contradecía las doctrinas y principios establecidos. En palabras del astrónomo Francesco Sizi: «Los satélites [las lunas de Júpiter] son invisibles a simple vista y, por tanto, no pueden tener influencia sobre la Tierra y, por tanto, serían inútiles y, por tanto, no existen» (citado en Hempel, 1965: 48). Frente a una imaginación de semejantes

vuelos, la advertencia de Bacon de que no hay «que dar alas [al conocimiento], sino más bien trabarlo con pesas, para evitar que brinque y eche a volar» (Bacon, 1875: 97), es todo menos reprochable.

El equilibrio entre inducción y deducción

Como teoría filosófica sobre el conocimiento científico, el induccionismo baconiano siempre ha sido combatido por teorías opuestas que afirman la supremacía de la teoría imaginativa sobre los hechos, de la deducción sobre la inducción. René Descartes, por ejemplo, con su búsqueda de la certeza mediante la deducción «pienso, luego existo», consideraba su obra como un correctivo de la de Bacon. Cabe vincular tanto a Bacon como a Descartes con grandes linajes filosóficos: el empirismo y el positivismo, de una parte, y el cartesianismo y el racionalismo, de otra.

Es importante separar la obra de los filósofos de estas corrientes de la de los individuos que han acometido en la práctica la tarea de formular teorías científicas sustantivas. En la historia real de las ciencias físicas, naturales y sociales, los induccionistas baconianos puros han sido tan escasos como los realistas cartesianos; es decir, ni el modo de pensamiento inductivo ni el deductivo han sido empleados de manera exclusiva. En la segunda edición de sus *Principia,* Newton, maestro del «brincar» y «volar» matemáticos, declaraba: «Hypotheses non fingo» (No ofrezco hipótesis); y Darwin, exasperado por el hecho de no haber logrado convencer a sus críticos tras veinte años de recopilación de datos, finalmente tuvo que admitir que «si descendemos a los detalles, podemos demostrar que ninguna especie ha cambiado; y tampoco podemos probar que los presuntos cambios resulten beneficiosos, siendo esto el fundamento mismo de la teoría» (citado en Hull, 1973: 32). La ciencia siempre ha consistido en una interacción entre inducción y deducción, entre empirismo y racionalismo; cualquier intento de trazar una línea de separación a uno u otro lado chocará con la realidad de la práctica científica. La principal función de estas alternativas —aparte de dar trabajo a los filósofos— ha sido la de proporcionar munición para abatir las teorías de otros o para construir las propias. Decimos, así, que nuestros rivales se dejan llevar por supuestos puramente especulativos o metafísicos, o bien que están obsesionados con apariencias empíricas superficiales. Todo depende, en definitiva, del aspecto concreto de la interacción que prefiramos acentuar. Como ha mostrado Gerald Holton, el joven Einstein admiraba al positivista-empirista Ernst Mach porque éste había puesto en entredicho el

contenido inescrutado, metafísico y excesivamente teórico de los conceptos clásicos de espacio, tiempo y fuerza. Al principio, Mach aprobó la teoría de la relatividad, y Einstein le escribió que su aprobación constituía para él una fuente de «enorme placer». Pero Mach condenó los trabajos posteriores de Einstein por considerarlos demasiado metafísicos, y éste a su vez trató de rechazar sus críticas destacando la importancia del razonamiento matemático deductivo para el desarrollo de la teoría.

Procediendo de un empirismo escéptico al estilo de Mach, me convertí, merced al problema de la gravitación, en un racionalista convencido, es decir, en alguien que busca en la simplicidad matemática la única fuente de verdad. (Citado en Holton, 1973: 241.)

El empirismo de Hume

El empirismo y positivismo actuales no descienden tanto de Francis Bacon como del filósofo británico del siglo XVIII, David Hume. En su obra *An Enquiry Concerning Human Understanding,* Hume trazó una distinción entre el conocimiento que cabe obtener sobre las relaciones entre proposiciones lógicas y el conocimiento sobre las relaciones entre hechos empíricos. La verdad de las proposiciones lógicas de tipo matemático puede mostrarse mediante el ejercicio de la razón. Pero ni la pura razón ni la pura intuición son capaces de establecer las relaciones entre hechos empíricos. La causa de ello estriba en que, *desde un punto de vista lógico,* es posible el contrario de cualquier hecho empírico, y la mente no topa jamás con osbtáculos fundamentales en lo que atañe a concebir su posibilidad.

La proposición de que *el sol no saldrá mañana* no es menos inteligible y no entraña mayor contradicción que la afirmación de *que sí saldrá.* Por ende, es inútil tratar de demostrar su falsedad. (Hume, 1955 [1748]: 40.)

La observación y el experimento devienen, así, elementos esenciales para la comprensión de la relación entre hechos de índole no matemática. A este respecto, Hume coincide plenamente con Bacon. Puesto que toda conjunción de acontecimientos es igualmente lógica, «pretender determinar cualquier acontecimiento aislado, o inferir su causa o efecto, sin la ayuda de la observación y el experimento, carece por completo de sentido» (*ibid.*: 44).

Pero la más importante contribución de Hume a la filosofía de la ciencia fue su comprensión de los límites de la inducción. Desde la publicación de *A Treatise of Human Nature* (1739), los empiris-

tas han reconocido que la inducción no puede conducir a generalizaciones o leyes que posean certeza. Hume señaló que todas las generalizaciones sobre causa y efecto se basan meramente en la observación de una conjunción repetida de acontecimientos. Es imposible mostrar la necesidad de tal conjunción con absoluta certeza, ya que no puede demostrarse que hechos que aparecieron anteriormente en una combinación determinada y que fueron interpretados como «causa» y «efectos», vayan a combinarse del mismo modo en todos los casos futuros.

Hay que subrayar que la crítica humeana de la inducción no iba dirigida contra el empirismo, sino contra la pretensión racionalista de poder alcanzar la certeza sobre la base de deducciones a partir de principios apriorísticos. Hume aducía que si la propia idea de relación causal no era sino una consecuencia psicológica humana de la conjunción de acontecimientos, entonces había que poner en tela de juicio todas las nociones apriorísticas y deductivas de necesidad.

El remedio que Hume proponía para la carencia de certeza del conocimiento científico basado en la inducción no era, empero, el racionalismo (o el misticismo), sino la insistencia en que la verificación empírica de las conjunciones constantes constituía el mejor modo de adquirir conocimiento sobre el mundo, aun cuando la futura repetición de tales regularidades hubiera de tomarse como artículo de fe y no produjera jamás un conocimiento seguro. Filósofos de diversas escuelas se apresuraron a condenar la apelación de Hume a la fe como una concesión de fatales consecuencias para su programa empirista. Pero el propio Hume jamás abrigó reserva alguna respecto de la superioridad de la ciencia, como modo de conocimiento, sobre los sistemas supersticiosos y dogmáticos que habían dominado el intelecto humano hasta entonces.

Su inflexible credo antimetafísico inspiró directamente las formas extremas del positivismo de finales del siglo XIX y principios del XX:

> Si tomamos en nuestras manos cualquier libro de teología o de metafísica, por ejemplo, preguntémonos: contiene algún razonamiento abstracto referente a cantidades o números? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental referente a cuestiones de hecho o de existencia? No. Arrojémoslo entonces a las llamas, pues no puede contener otra cosa que sofistería e ilusión. (Citado en Ayer, 1959: 10.)

Debería desprenderse de lo que ya he dicho sobre los distintos modos de conocimiento que no suscribo el arrogante desprecio del conocimiento no científico al que Hume parecía inclinado y del que

se ha acusado a los positivistas lógicos del siglo xx (Suppe, 1977). Sin embargo, como materialista cultural, no puedo por menos de suscribir el proyecto humeano básico de separar el conocimiento adquirido por vía de la interacción entre razón y observación controlada del adquirido por medio de la experiencia, la inspiración o la revelación no sujetas a disciplina.

¿Quién necesita la certeza?

Antiempiristas de diversas escuelas han considerado la crítica de Hume de la inducción como el talón de Aquiles de la definición empirista de la ciencia. La inducción nunca puede producir certeza. Pero ésta sólo representa una cuestión trascendental para aquellos —sobre todo los filósofos— cuyas mentes son cautivas de un ansia metafísica de verdades absolutas. La crítica humeana nunca supuso un gran obstáculo para los autores de los grandes avances teóricos del siglo XIX; y en la práctica, la cuestión en sí perdió todo sentido desde el momento en que las medidas estadísticas de probabilidad reemplazaron al concepto de certeza.

En palabras de Karl Pearson (1937 [1892]: 83), uno de los fundadores de la disciplina de la estadística matemática: «lo demostrable es lo probable» [*provable is the probable*]. «La prueba... es la demostración de la probabilidad abrumadora.»

Después de Hume, ya no podía considerarse a la ciencia como una forma peculiar de conocimiento porque fuera capaz de alcanzar la certeza. Antes bien, su peculiaridad estriba en que asegura ser capaz de discernir entre diferentes grados de incertidumbre. Al enjuiciar teorías científicas no tratamos de saber cuál de ellas es la que conduce a predicciones exactas en todos los casos, sino cuáles llevan a predicciones exactas en mayor número de casos. El no lograr una predecibilidad total no invalida una teoría científica; constituye sencillamente una invitación a hacer las cosas mejor.

Definición del positivismo

Positivismo es el nombre con que el filósofo social del siglo XIX Auguste Comte bautizó el modo de conocimiento científico. Al igual que Hume, Comte deseaba que la ciencia superase los debates estériles sobre conceptos metafísicos como Dios, el alma y las esencias eternas. Pensaba que el espíritu humano y su reflejo en la historia habían atravesado hasta el momento dos etapas de desarrollo: la

teológica y la metafísica. Se encontraba ahora en el amanecer de la era científica. Y ésta habría de ser una era positivista, porque pensamiento y acción se basarían exclusivamente en el conocimiento bien contrastado, sistemático, en una palabra, «positivo».

En buena medida, el vapuleo crítico de que son objeto los enfoques positivistas en las ciencias sociales, obedece a la confusión del positivismo y el empirismo con el inducciomsmo estrecho. (Claude Lévi-Strauss, por ejemplo, emplea el término «empirismo» con intención peyorativa; véase pág. 237). Pero entre los numerosos errores que cabe encontrar en la obra de Auguste Comte no figura ciertamente el del inducciomsmo estrecho. Como decía el propio Comte: «Ninguna observación real de cualquier clase de fenómenos es posible sin la guía inicial y la interpretación final de algún tipo de teoría» (1832-42, IV: 418).

¿Quién podría encajar mejor que Charles Darwin en la imagen del científico empírico decimonónico? Y, sin embargo, Darwin comprendió no menos que Comte que, para la identificación de los hechos pertinentes y cruciales, la investigación no respaldada por hipótesis explícitas era completamente estéril. Darwin escribió: «La observación debe hacerse en pro o en contra de algún punto de vista si ha de rendir algún servicio» (citado en Hull, 1973: 21). Por otra parte, la sola mención del nombre de Herbert Spencer debería bastar para acallar al coro de antiempiristas que imaginan a la ciencia social decimonónica ofuscada por un exceso de inducción. Con razón se ha dicho de Spencer: «Fue un hombre para quien la definición de tragedia era: una hermosa teoría asesinada por un feo hecho.»

Pocos habrá, entre los que hoy en día se consideran aliados de la tradición empirista y antimetafísica que defiendan lo que Karl Hempel denomina «la estrecha concepción inductivista de la investigación científica» (aunque muchos son también los que, de acuerdo con la estrategia ecléctica, defenderían la necesidad de un enfoque libre de estrategias; véase cap. 10). Por ello, los recientes ataques a los modelos científicos empírico-positivistas no hacen sino distorsionar la historia de la ciencia cuando asocian al positivismo o empirismo con la ausencia de una fase hipotético-deductiva en la conducción de la investigación.

Por otra parte, ni Comte ni Hume afirmaron que el observador hubiera de mantener una orientación fría, indiferente, no valorativa. Presentar a los padres fundadores de la ciencia social —Comte, Mill, Spencer, Darwin, Tylor o Morgan— como investigadores sujetos a las pesas baconianas o como defensores de un enfoque distanciado y libre de valores, supone una distorsión total del desarro-

llo de la ciencia social durante el siglo XIX. Ejemplo de ella es la caracterización que Alvin Gouldner efectuó del positivismo como un movimiento decimonónico que proponía «un método distanciado de estudiar la sociedad» debido a «la incapacidad de los políticos de clase media para ofrecer una imagen coherente del nuevo orden social» (1970: 101-102). La propuesta de un estudio científico de la sociedad no se originó en el siglo XIX (aunque fuera Comte quien acuñara el término «positivismo»). El positivismo nació con Hume, en el siglo XVIII, y no como fruto de la desesperación, sino de la esperanza; no surgió de una concepción mezquina de la verdad, sino de una visión amplia de nuevos métodos para incrementar el conocimiento humano; no se originó en el distanciamiento y el desinterés por el bienestar humano, sino en una fe apasionada en la posibilidad de perfeccionamiento de la vida social; no brotó del conservadurismo comteano del «orden y progreso», sino de la búsqueda de «libertad, igualdad y fraternidad» propia de la Ilustración.

Cierto es que a finales del siglo XIX se estaban ya sentando los cimientos para el desarrollo de las ciencias sociales tecnocráticas, partidarias del micro-enfoque y presuntamente libres de valores. Tanto en sociología como en antropología, las amplias síntesis evolucionistas darían paso a estudios estrechos y antiteóricos. El positivismo filosófico nada tuvo que ver con este giro regresivo. Antes bien, como demuestro en *The Rise of Anthropological Theory*, los microenfoques de la primera mitad de nuestro siglo, de los que Franz Boas es un ejemplo representativo, formaban parte del ataque contra la macrohistoria y la ciencia de la sociedad marxistas.

El positivismo lógico

Durante la primera mitad del siglo XX, la posición antimetafísica de Hume fue desarrollada y defendida por el movimiento filosófico denominado positivismo lógico. Nacido en Viena, este movimiento continuó la lucha empirista contra las entidades metafísicas, absolutas y trascendentes. Se llamaba «positivista» por su agresiva postura antimetafísica, y «lógico» porque aplicaba principios lógicos para establecer el significado de las expresiones lingüísticas.

Siguiendo a Hume, los positivistas lógicos dividían los enunciados con significado en dos clases: proposiciones formales, como las de la lógica o la matemática pura, a las que consideraban como definiciones o tautologías; y proposiciones fácticas, cuyo requisito es la verificabilidad empírica. Ambas clases se suponían exhaustivas,

de manera que si una oración no lograba expresar ni algo que fuera verdadero o falso desde un punto de vista formal ni tampoco algo contrastable empíricamente, se entendía que no contenía proposición alguna. Podía tener un significado emotivo, pero era, literalmente, un disparate. A esta última categoría pertenecía buena parte del pensamiento filosófico: el consagrado al significado de la vida, a las entidades y sustancias absolutas o trascendentes como las almas, o al destino del hombre. Los positivistas vieneses calificaban dicho pensamiento de metafísico; y, consecuentemente, pensaban que la filosofía sólo se constituiría en una auténtica rama del conocimiento cuando lograse emanciparse de la metafísica. No es que afirmaran que toda obra metafísica mereciese ser pasto de las llamas; admitían, sin excesiva convicción, su posible mérito poético o que podía reflejar una actitud interesante o apasionada ante la vida. Lo que señalaban era que si un enunciado no afirmaba nada que pudiera demostrarse verdadero o falso, en nada contribuiría al incremento del conocimiento. Su condena del pensamiento metafísico se basaba no tanto en su emotividad, cosa a duras penas objetable, como en su pretensión de ser cognoscitivo, en que se disfrazaba de lo que no era (Ayer, 1959: 10).

El operacionalismo

Para los positivistas lógicos de la escuela vienesa, el significado de un enunciado era indisociable de una descripción de los pasos empíricos y lógicos necesarios para verificar la existencia de los acontecimientos o relaciones a los que dicho enunciado hace referencia. En la versión desarrollada por el físico y filósofo Percy Bridgman (1927), estos pasos se denominan «operaciones», y el significado de un término con un referente empírico se supone idéntico al conjunto de operaciones que permitirían a una serie de observadores independientes establecer la existencia del acontecimiento. Bridgman llegó incluso a afirmar que las entidades o acontecimientos ya identificados mediante un determinado conjunto de operaciones no podían considerarse «los mismos» en caso de utilizar un conjunto distinto para identificarlos.

Ahora bien, aunque todo el mundo reconoce que la necesidad de operacionalizar los conceptos empleados en un enunciado científico es uno de los requisitos metodológicos fundamentales, también se reconoce que la versión extrema del operacionalismo propuesta por Bridgman no puede sino desembocar en un empobreci-

miento del alcance de las teorías científicas, por no decir en una ruptura total de la comunicación científica. La propia tarea de especificar los pasos operacionales necesarios para llegar a un acuerdo sobre la existencia de una estructura compleja se tornaría imposible si no contáramos, al menos, con ciertos términos cuyo significado se deriva del lenguaje natural y cuya validez depende de la experiencia práctica de una comunidad científica determinada.

Con todo, la necesidad de desembarazar a las ciencias sociales y conductuales de su sobrecarga de conceptos mal definidos, como status, rol, dominio, subordinación, grupo, institución, clase, casta, tribu, Estado, religión, comunidad, agresión, explotación, economía, parentesco, familia, sociedad, social, cultura, cultural y muchos otros que forman parte del vocabulario básico de trabajo de todo científico social, está pidiendo a voces una fuerte dosis de operacionalismo. La falta de acuerdo sobre el significado de estos conceptos es una consecuencia de su inoperacionalidad y representa una gran barrera para el desarrollo de teorías científicas sobre la vida social y cultural. Cierto es que, en los campos de la psicología y la lingüística, la influencia del positivismo lógico en las décadas de 1930 y 1940 condujo a declarar que conceptos como mente, intuición, instinto y significado constituían supervivencias «metafísicas», indignas de estudio porque no habían sido operacionalizadas. Llevado a tales extremos contraproducentes, era inevitable que el operacionalismo provocase movimientos de corte restaurador que enarbolaban los estandartes del humanismo y el racionalismo.

Para muchos científicos sociales, el viraje decisivo en la corriente operacionalista se produjo con el ataque de Noam Chomsky (1964 [1959]) a la obra del psicólogo B. F. Skinner, *Verbal Behavior*. Chomsky mostró que la insistencia en una pureza operacional adecuada al estudio de las ratas había ocultado el aspecto más característico del lenguaje humano: nuestro sentido intuitivo de la gramaticalidad. Indiscutiblemente, Chomsky rindió con ello un valioso servicio a la lingüística. Su influencia sobre las ciencias sociales, y sobre la antropología en particular, no ha sido, en cambio, tan saludable. La antropología jamás tuvo un Skinner. Ni el positivismo lógico, ni el conductismo, ni el operacionalismo habían causado la más leve impresión en los antropólogos culturales más influyentes de la década de 1940. De ahí que la defensa chomskyana del conocimiento intuitivo, lejos de restaurar un equilibrio entre imprecisión y minuciosidad en la operacionalización de conceptos, surtiera el efecto de incrementar la propensión de los antropólogos a debatirse en un marasmo de conceptos personalizados y lenguajes idiosincrásicos.

Karl Popper y el criterio de demarcación

Bajo la influencia del positivismo lógico, la frontera entre la ciencia y las otras formas de conocimiento pasó a ser, para muchos pensadores, la formulación de hipótesis contrastables cuya verdad probable dependía de observaciones y experimentos operacionalizados realizados por observadores independientes. La contrastación de las hipótesis científicas debía efectuarse mediante predicciones —como la existencia de partículas nuevas o de especies antes desconocidas— deducibles de las propias hipótesis (Hempel, 1965: 12). Mediante la contrastación de las hipótesis y la aceptación de aquellas que han quedado mejor confirmadas, la ciencia avanza hacia teorías cada vez más eficaces y precisas, que a su vez posibilitan la predicción de gamas de fenómenos cada vez más amplias. A la mayor parte de los científicos en activo les parecerá irreprochable esta exposición si se considera como una definición mínima de la adquisición de conocimiento científico; sin embargo, en los últimos tiempos ha sido objeto de severos ataques y debe modificarse. La figura más influyente en lo que concierne al desarrollo de nuevos criterios fue el filósofo inglés Karl Popper.

Según Popper, sustituir las certezas por probabilidades no constituye una respuesta adecuada a la crítica humeana de la inducción. Desde un punto de vista lógico, la ciencia no puede ser descrita como un método para *verificar* hipótesis, sino, a lo sumo, como un método que conduce a la *falsación* de hipótesis. En apoyo de esta afirmación, Popper arguye que existe una fundamental asimetría lógica entre verificación y falsación. Así, la hipótesis «todos los cisnes son blancos» no es verificable, ya que, aunque se hayan efectuado un millón de observaciones de cisnes blancos, siempre cabe la posibilidad de que aparezca uno negro en la siguiente observación. (De hecho, se han encontrado cisnes negros en Australia y en muchos otros lugares.) Por otra parte, si la hipótesis afirma «no todos los cisnes son blancos», una sola observación de un cisne negro basta para confirmarla.

La objeción de Popper a emplear el concepto «verificado probablemente» en el primer caso se basa en el hecho de que, desde un punto de vista lógico, no cabe considerar que las observaciones repetidas incrementan la verdad probable de un enunciado falso. Si un enunciado empírico es falso, su probabilidad no puede pasar de cero a un millón. De otro modo, habría que atribuir la probabilidad 1/2 —en lugar de 0— a cualquier hipótesis que, contrastada dos mil veces, se falsase en un millar de casos (Popper, 1959: 316).

Las implicaciones prácticas de este dilema pueden apreciarse en el conflicto entre las leyes de la gravedad de Newton y de Einstein. Las fórmulas de Newton, que parecían confirmadas por más de doscientos años de experimentación y observación, demostraron su falsedad cuando fueron aplicadas a las partículas subatómicas y a objetos que se mueven a una velocidad próxima a la de la luz unos con respecto de otros. De estas consideraciones Popper extrajo la conclusión de que la frontera entre la ciencia y otros modos de conocimiento es la exposición sistemática de las hipótesis a pruebas de falsación.

Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la *verificabilidad,* sino el de la *falsabilidad* de los sistemas. No exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado de una vez para siempre en un sentido positivo; pero sí que esté estructurado lógicamente de tal manera que sea susceptible de selección, en un sentido negativo, mediante pruebas empíricas. *Ha de ser posible refutar por medio de la experiencia un sistema científico empírico.* (Popper, 1959: 40-41.)

¿En qué consiste, pues, el conocimiento científico? Se compone de teorías que se exponen al máximo a la falsación porque constituyen afirmaciones conjeturales, muy concisas y sencillas, a partir de las cuales cabe realizar una amplia gama de inferencias aparentemente *improbables.*

Pero domeñamos cuidadosa y austeramente estas conjeturas o «anticipaciones» nuestras, tan maravillosamente imaginativas y audaces, por medio de contrastaciones sistemáticas. Una vez que se ha propuesto, ni una sola de nuestras «anticipaciones» se mantiene dogmáticamente. Nuestro método no consiste en defenderlas para demostrar la razón que teníamos, sino que, por el contrario, tratamos de derribarlas. Con todas las armas de nuestro arsenal lógico, matemático y técnico, intentamos demostrar que nuestras anticipaciones eran falsas, con el objeto de proponer en su lugar nuevas anticipaciones injustificadas e injustificables, nuevos «prejuicios precipitados y prematuros», como Bacon los llamó con mofa. (*Ibid.*: 279.)

La falsabilidad frente a la verificabilidad

El modelo científico del positivismo lógico no se ve cuestionado de una forma tan drástica como podría parecer (y como el propio Popper pretendía) por el énfasis de Popper en la falsabilidad y su rechazo de la verificación probable. Sus implicaciones para los científicos sociales en activo son, en realidad, triviales, pues como Popper mismo subrayaba, existe una gran diferencia entre las consecuencias

lógicas y *prácticas* de la asimetría básica entre verificación y falsación. Popper era perfectamente consciente de que, en la práctica, un caso negativo no puede falsar una teoría bien establecida o una hipótesis que nos satisface. La existencia de cisnes negros no conduce a la falsación de la creencia de que todos los cisnes son blancos, sino más bien a la formulación de preguntas del tipo: ¿Es ese ave negra de cuello largo verdaderamente un cisne? Para solucionar los problemas prácticos que se plantean al decidir si una hipótesis ha sido falsada, Popper se vio obligado a desarrollar un cálculo de lo que denominaba «grado de corroboración», en el cual todos los criterios positivos para establecer la verificación, inclusive las contrastaciones estadísticas de significado, se reintroducen bajo forma negativa, es decir, como procedimientos refutatorios en vez de confirmatorios. Las teorías rivales deben seguir enjuiciándose, pues, con arreglo al grado en que explican los acontecimientos, y nuestras preferencias deben inclinarse en favor de las menos falsadas, pero más falsables y contrastadas. Según Popper, el «grado de corroboración» difiere del «grado de verificación» en que el único propósito del segundo es «establecer lo más firmemente posible que la teoría superviviente es *la verdadera*».

> Mas, contra esta opinión, no considero que podamos nunca reducir seriamente el número de teorías competidoras por eliminación, ya que dicho número es siempre infinito. Lo que sí hacemos —o deberíamos hacer— es *quedarnos con la más improbable de las teorías supervivientes;* esto es, con la que pueda ser contrastada de un modo más exigente. «*Aceptamos*» provisionalmente esta teoría, pero sólo en el sentido de que la elegimos como digna de ser sometida a críticas ulteriores y a las contrastaciones más duras que podamos imaginar. (*Ibid.*: 419.)

El que todo esto no representa sino un exquisito énfasis psicológico o metafísico carente de significación operativa para la conducción de la investigación, se ve confirmado por lo siguiente: «En sentido positivo, tal vez estemos autorizados a añadir que la teoría superviviente es la mejor —y la mejor contrastada— de las que conocemos» (*ibid.*).

La debilidad del criterio falsacionista de Popper puede apreciarse en su propia tendencia a presentar teorías sumamente improbables, como por ejemplo: «Afirmo que nuestro mundo libre es, con mucho, la mejor sociedad que jamás haya existido en el curso de la historia» (Popper, 1965: 369). De hecho, es imposible comprender su propuesta de demarcación y el interés que ha suscitado si no la situamos en el contexto de sus propias convicciones político-económicas y de su activa oposición a la teoría y práctica marxistas.

En su obra *The Poverty of Historicism,* Popper trata de demostrar que, en la medida en que el marxismo sea falsable, ya ha sido falsado y, por tanto, debe considerarse refutado, junto con todos los demás intentos de aplicar la ciencia a la historia. Su condición de convencido falsacionista popperiano no impide a Brian Magee (1973: 89) declarar: «No entiendo cómo una persona racional puede seguir siendo marxista tras haber leído la crítica de Popper a Marx.»

Los «paradigmas» de Thomas Kuhn

La palpable falta de correspondencia entre la conducción de la investigación y la concepción popperiana de la ciencia como un incesante intento de demostrar la falsedad de nuestras propias creencias ha contribuido a despertar un saludable interés entre los historiadores de la ciencia por las condiciones psico-sociales de los descubrimiento científicos. No debe sorprendernos el hecho de que muchos de los más valiosos descubrimientos científicos fueran consecuencia de creencias metafísicas o completamente irracionales, ni tampoco el que gran parte de ellos, una vez realizados, se habrían visto relegados al olvido de no haberse aferrado testarudamente sus autores a la convicción de que estaban en lo cierto, pese a las numerosísimas pruebas de lo contrario. La primera conjetura de Newton sobre la órbita lunar, por ejemplo, era incorrecta; Darwin tan sólo disponía de elementos de juicio indirectos acerca de la selección natural; los experimentos de Galileo probaban que, en realidad, la Tierra era inmóvil, y las montañas lunares que aseguró haber visto con su telescopio no guardan semejanza alguna con las que vemos mediante los telescopios modernos (Feyerabend, 1975).

La definición popperiana de la ciencia no acierta a resolver el problema que presenta la existencia de lo que Thomas Kuhn denominara «paradigmas»: esto es, «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan problemas y soluciones modélicos a una comunidad científica» (1970: viii). Estos «ejemplos aceptados de la práctica científica —que comprenden, al mismo tiempo, leyes, teoría, aplicación e instrumentación— aportan modelos de los que surgen tradiciones particularmente coherentes de investigación científica» (*ibid.*: 10). La existencia de un paradigma garantiza que, en todo momento, una ciencia madura se consagrará exclusivamente a la resolución de problemas en un ámbito limitado, aunque fructífero. Esto constituye lo que Kuhn denomina el período de ciencia «normal». Sin embargo, no es durante estos períodos cuando se realizan los descubrimientos

científicos más decisivos; esto ocurre más bien durante las revoluciones paradigmáticas (por ejemplo, cuando la astronomía copernicana reemplazó a la tolemaica, la dinámica newtoniana a la aristotélica, o la mecánica cuántica a la electrodinámica clásica).

En contra del punto de vista falsacionista de Popper, ni la ciencia normal ni las revoluciones científicas se consagran a la falsación de teorías. Hasta la verificación puede carecer, relativamente, de importancia, pues «uno de los ingredientes formativos de las creencias abrazadas por una comunidad científica en un determinado período es siempre un elemento aparentemente arbitrario compuesto de accidentes históricos y personales». Durante el período de ciencia normal, la investigación, lejos de abandonar las metas verificacionistas, «se basa en el supuesto de que la comunidad científica sabe cómo es el mundo». En lugar de exponer sus creencias básicas a experimentos de falsación, la ciencia normal «oculta a menudo las novedades fundamentales porque subvertirían inevitablemente sus compromisos básicos». Pero, para describir lo que sucede cuando chocan los paradigmas, se hace necesaria una ruptura aún más profunda con el modelo de Popper:

> Los partidarios de paradigmas competidores mantienen siempre una especie de diálogo de sordos. Ninguna de las partes contendientes otorgará todos los presupuestos no empíricos que la otra necesita para efectuar su crítica... cada una se ve, hasta cierto punto, obligada a hablar a través de la otra. Aunque cada una tal vez espere convertir a la otra a su modo de concebir la ciencia y sus problemas, ninguna abrigará la esperanza de poder probar sus argumentos. La lucha entre paradigmas no es el tipo de batalla que pueda resolverse mediante pruebas. (*Ibid.*: 148.)

¿Cómo se resuelve, pues?

Evaluación de paradigmas

Para Kuhn, las revoluciones científicas se producen como consecuencia de las «anomalías» con que tropiezan quienes practican la ciencia normal. Estos se ven impotentes para resolver un número cada vez mayor de problemas, lo que conduce a una crisis, que a su vez brinda la oportunidad para la aparición de un nuevo paradigma. Kuhn, sin embargo, no aporta una teoría que explique por qué triunfa un paradigma y no otro en un momento determinado. Como Popper, niega rotundamente que la elección de paradigmas pueda atribuirse a un proceso de selección que favorezca a aquellos que más se aproximan a la «verdad». Pero, en este sentido, es más ra-

dical que Popper, subrayando que, por lo general, ni siquiera se seleccionan con arreglo a algún tipo de principio progresista. Para defenderse contra la acusación de relativismo (yo lo calificaría de oscurantismo), Kuhn, en la segunda edición de *Structure of Scientific Revolutions,* acabó por sugerir una serie de criterios que permitían distinguir, en todo momento, «una teoría más moderna de otra anterior» (205-206). Entre ellos figuran la exactitud de las predicciones; el carácter más esotérico (menos cotidiano) del objeto de estudio, y la cantidad de problemas resueltos.

Pero dichos criterios sólo son aplicables a las teorías insertas en paradigmas, y no a los propios paradigmas. Cuando un paradigma reemplaza a otro, cambian también los enigmas resueltos. De ahí que resulte imposible saber dónde encaja un *paradigma,* por contraste con una teoría, en la historia general de la ciencia. No podemos afirmar si la ciencia ha «progresado» en realidad o no. De hecho, Kuhn sostiene que, desde un punto de vista paradigmático, «la teoría general de la relatividad de Einstein se halla más próxima a la de Aristóteles que cualquiera de estas dos con respecto a la de Newton» (207).

La pérdida del paradigma *: Paul Feyerabend

La falta de fe por parte de Kuhn en el progresismo inherente al conocimiento científico se encuentra apenas a un paso del anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend. Y apenas otro separa a éste de los cultos de los místicos californianos, capitaneados por Carlos Castaneda con sus chamanes voladores y mosquitos de treinta metros de altura (véase capítulo 11).

Asociar las doctrinas relativistas de Feyerabend con el resurgir de la popularidad de brujas y chamanes no es pura hipérbole. La originalidad de Feyerabend no radica, por cierto, en que mantenga que la teoría de las influencias demoníacas y la brujería, de la Europa de los siglos XV y XVI, se basaba en sólidas pruebas empíricas y era la mejor manera, si no la única, de explicar los fenómenos observados (1963: 32). Lo que sí resulta novedoso en cambio (al menos en un profesor de filosofía, trescientos años después de la gran caza de brujas europea), es que presente este juicio histórico, por lo demás perfectamente legítimo, con total indiferencia hacia la cuestión de la verdad de las creencias brujeriles. Según Feyerabend, la contribución más importante de Kuhn consiste en el reconocimiento

* Pido disculpas a R. M. Keesing (1972).

de que el diálogo entre los paradigmas es imposible; es decir, de que son «inconmensurables». Las teorías sólo son refutables cuando comparten un mismo paradigma; las teorías inconmensurables no pueden refutarse mutuamente:

> No es posible comparar su *contenido*. Y, salvo dentro de los límites de una teoría concreta, tampoco es posible enjuiciar su verosimilitud... Lo que queda son juicios subjetivos, juicios sobre gustos y nuestros propios deseos subjetivos (1970: 228).

El parecido entre esta crítica sin paliativos del positivismo y la gloriosa era del hippismo y los cultos californianos es demasiado estrecho, en lo que a tiempo, lugar, contenido y forma se refiere, como para pasarlo por alto. Exigiendo, no ya menos, sino más «anarquía epistemológica», Feyerabend sostiene que «la flexibilidad y aun el descuido en cuestiones semánticas son prerrequisitos del progreso científico» (1963: 33). Con Feyerabend, describimos un viraje completo desde el conocimiento probable de una cosa al no conocimiento de nada. El anarquista epistemológico, convencido de que todo conocimiento es igualmente inseguro, afronta así la absurda tarea de tratar de convencer a los demás de la certeza (o probabilidad) de que todas las verdades son igualmente falsas.

La proposición de que, en realidad, no es posible el desacuerdo entre dos paradigmas de carácter lo suficientemente general forma parte del ataque contemporáneo a la «objetividad». Este ataque, como ha subrayado el filósofo Frank Cunningham (1973: 22-23), lleva a una conclusión que hasta los más fervientes anarquistas epistemológicos tal vez encuentren difícil de aceptar. No hay razón alguna para tomarse en serio nada de lo que afirman estos anti-objetivistas:

> Si, como a mi entender cabe aducir, creer sinceramente en una teoría equivale a creer que es objetivamente verdadera, entonces la... posición del antiobjetivista tendría una doble consecuencia; o bien tiene que admitir que no cree en su teoría, o bien la considera objetivamente verdadera: alternativas que en ningún caso le resultarán atractivas. Si no cree en su propio punto de vista, ¿por qué lo defiende? Y si *es* objetivamente verdadero, ¿por qué no pueden serlo también *otras* teorías? Para el antiobjetivista, el problema estribará en demostrar qué tiene su concepción (por ejemplo, su generalidad o su carácter específicamente filosófico o metacientífico) que la permita ser la única en escapar a su propio antiobjetivismo (y tendrá que hacerlo sin utilizar o presuponer las conclusiones de cualquier teoría cuya objetividad haya tratado de refutar).

No obstante, no es en sus contradicciones lógicas donde encontramos las plenas consecuencias de la afirmación de Feyerabend de

que «la ciencia, tal como la conocemos hoy en día, no es un hecho ineludible... es posible imaginar un mundo en el que no desempeñe absolutamente ningún papel (me atrevo a sugerir que un mundo así sería mucho más agradable que el que disfrutamos actualmente)». Mientras Feyerabend se limite a ocuparse de montañas lunares o mecánica cuántica, sus puntos de vista no podrán hacer mucho daño. Pero existen otros dominios del conocimiento en los que el relativismo epistemológico supone una gran amenaza para nuestra supervivencia. La medicina es uno de ellos, y hay muchos más en el terreno de las ciencias sociales. No podemos permanecer indiferentes ante la cuestión de si la causa del cáncer es la brujería o algún defecto en la química celular. Análogamente, tampoco podemos abandonarnos a elucubraciones desbocadas sobre la determinación de las causas de la pobreza o de la existencia de una clase dominante en los Estados Unidos. Creer o no creer que la contaminación constituya una amenaza, que las naciones subdesarrolladas se estén empobreciendo, que las multinacionales estén fomentando una carrera armamentística nuclear, que la guerra sea instintiva, que las mujeres y los negros sean inferiores, o que la revolución verde sea un fraude, no puede ser cuestión de gustos. Ya nos gustaría ver a Feyerabend ante los crematorios de Dachau o la fosa de My Lai, diciendo que nuestra comprensión científica de los sistemas socioculturales no es, en última instancia, sino un juicio estético.

El reencuentro con los paradigmas

Afortunadamente, los herederos de Hume han seguido en sus trece y se han resistido a dejarse arrastrar a la tumba que los relativistas y anarquistas filosóficos habían cavado para ellos. Aun reconociendo que realmente existe una especie de superestructura de presupuestos de índole esencialmente metafísica que tiene precedencia sobre las teorías y los hechos, no ven razón alguna para que tales presupuestos —denominados «programas de investigación» por el protegido de Popper, Imre Lakatos— no puedan compararse y evaluarse desde la perspectiva de su adecuación científica. Lakatos (que se consideraba un «falsacionista sofisticado», por contraste con su mentor, «falsacionista ingenuo») admitía, con Kuhn y Feyerabend, que ninguna teoría ha sido ni será jamás derribada por un único fallo de predicción, «pues la historia de la ciencia no es tanto la historia de las teorías como la de los programas de investigación» (Lakatos, 1970: 133). Tal vez no hayamos comparado, hasta ahora,

las unidades correctas, pero no por ello hemos de cesar de hacer comparaciones:

No es una teoría aislada, sino una *serie de teorías* lo que cabe calificar de científico o acientífico: aplicar el término «científico» a una teoría aislada constituye un error categórico. (*Ibid.*: 119.)

La historia de la ciencia ha sido y debe ser la historia de la competencia entre programas de investigación (o, si se prefiere, entre «paradigmas».) (*Ibid.*: 155.)

¿Cómo deben compararse y evaluarse los programas de investigación? En esencia, demostrando que las teorías originadas bajo los auspicios de un determinado paradigma resuelven con mayor eficacia los «rompecabezas» kuhnianos que sus rivales. Aunque estas soluciones tal vez sean puramente provisionales, no obstante pueden contribuir a un «cambio de problemas progresivo». Lo que caracteriza a una teoría progresiva es «la predicción de hechos nuevos» (187), pues «para explicar científicamente un hecho dado es necesario explicar junto con él un hecho nuevo» (119). Ello implica que no podemos basarnos únicamente en la prueba de falsación para decidir si una teoría es científica. Si desean que los resultados de su escepticismo se consideren científicos, los falsadores tienen la obligación de presentar una teoría que explique mejor los hechos; es decir, que explique nuevos hechos en el contexto de un sistema total de teorías. «No hay falsación sin la aparición de una teoría mejor (119)... La crítica puramente negativa no puede liquidar un programa de investigación (179).»

Dicho de otro modo: los científicos no se ven libres jamás de la obligación de ser inteligentes. No nos podemos limitar a realizar un balance mecánico de casos refutatorios y confirmatorios; debemos estar siempre al tanto de la posibilidad de que las pruebas no midan aquello que debieran medir, y debemos aceptar la responsabilidad de evaluar las consecuencias de la falsación en relación con una red de teorías interrelacionalas y estar preparados para aportar una teoría, en sustitución de la rechazada, que encaje «mejor» en ésta o en otra red de teorías («mejor» en el sentido de que ayude a explicar —predecir, describir— más cosas que la teoría rechazada).

Justificación filosófica de este libro

Mis colegas recelan a menudo de mi intento de emprender una crítica sistemática de los presupuestos y realizaciones básicos de lo

que se solía llamar «escuelas» antropológicas. La mayoría de ellos preferiría que los dejasen hacer su trabajo en paz. Sin embargo, los últimos años han sido testigos de un sólido avance del consenso entre los filósofos en el sentido de que el progreso científico depende de amplias comparaciones de teorías, redes de teorías y paradigmas enteros. Como subraya el filósofo Larry Laudan (1977: 120):

> Toda valoración de tradiciones de investigación * y teorías debe realizarse *dentro de* un contexto comparativo. Lo que importa no es cuán progresiva o efectiva sea una teoría o tradición en un sentido absoluto, sino más bien cuál es su efectividad o progresismo en comparación con los de sus competidoras.

Las actuales discusiones sobre el papel de los paradigmas en el desarrollo de la ciencia tropiezan con el obstáculo de la naturaleza rudimentaria, parcialmente inconsciente y en gran manera implícita de los ejemplos históricos mejor conocidos. Ya que la historia de la ciencia es la historia de los paradigmas competidores, el siguiente paso lógico será exigir a los científicos individuales descripciones coherentes de los paradigmas bajo cuyos auspicios desarrollan su labor de investigación.

Aunque para el empirista la evaluación de paradigmas rivales descansa, en última instancia, en la fecundidad y amplitud de teorías contrastables, ello no implica que la estructura *lógica* de los paradigmas sea menos importante. Como ha indicado Nicholas Maxwell (1974a, 1974b), la posibilidad de evaluar ciertos paradigmas y teorías, incluso antes de examinar sus productos sustantivos, depende de que aceptemos un supuesto crucial acerca del propósito de la ciencia: que la meta final de la ciencia es descubrir el máximo grado de orden inherente al universo o a cualquier campo de estudio. Maxwell califica a esto de «empirismo orientado hacia una meta». Los paradigmas cuyo objetivo consista meramente en averiguar qué es lo que hay en un determinado campo, desinteresándose por el descubrimiento de relaciones ordenadas, se considerarán así acientíficos o, como mínimo, menos científicos que sus competidores. Este mismo criterio es aplicable a las teorías e hipótesis. Según Maxwell (1974a: 152):

> Tanto Lakatos como Kuhn coinciden en que, durante los períodos de revolución científica, no es posible realizar una elección racional entre los núcleos o para-

* «Una tradición de investigación es un conjunto de presupuestos generales acerca de las entidades y procesos de un determinado campo de estudio, así como de los métodos apropiados para investigar problemas y construir teorías en dicho campo.» (*Ibid.*: 81.)

digmas rivales *en ese preciso momento*; en el mejor de los casos, lo podremos hacer sólo mucho después de ocurrido el acontecimiento. Con arreglo al empirismo orientado hacia una meta, tal elección racional *sí es* posible, puesto que podemos valorar *a priori* la simplicidad o inteligibilidad relativas de los núcleos o paradigmas rivales, la promesa que encierran de realizar el proyecto metafísico fundamental... de la ciencia.

Estoy de acuerdo con el valor que Maxwell otorga a la importancia de la coherencia y la orientación hacia metas de los paradigmas como criterio de cientificidad. Como señala este autor (1974b: 294): «La ciencia es prácticamente inimaginable en ausencia de un objetivo o proyecto aprobado. Sólo cuando hemos elegido alguna clase de proyecto podemos hacernos idea del tipo de teoría que tratamos de desarrollar y del tipo de reglas que deben regir la aceptación y el rechazo de teorías.» Ya va siendo hora, pues, de reemplazar los paradigmas rudimentarios e inconscientes, bajo cuyos auspicios han venido desarrollando su labor investigativa la mayor parte de los antropólogos, por descripciones explícitas de los objetivos, reglas y presupuestos básicos. A este propósito obedece mi libro.

La definición de ciencia y de estrategia de investigación

Los últimos avances de la filosofía de la ciencia no dejan, pues, lugar a dudas en lo que concierne a la importancia de los presupuestos paradigmáticos para el desarrollo de un conocimiento científico efectivo. Los proyectos y orientaciones hacia metas propuestos por Maxwell no representan sino una aceptación del hecho de que el conocimiento científico se ve favorecido por la conversión de los presupuestos rudimentarios, implícitos e inconscientes en conjuntos de directrices organizadas, explícitas y conscientes. Pero esto es todo lo que el estudio filosófico de la ciencia es capaz de hacer por los profesionales de las ramas particulares de ésta. A ellos corresponde la tarea de especificar exactamente qué tipos de directrices es preciso seguir.

A la vista del desacuerdo en lo que atañe a la equivalencia parcial de términos como «paradigmas» (Kuhn), «tema» (Holton), «programas de investigación» (Lakatos), «tradición de investigación» (Laudan) y «proyecto» (Maxwell), me inclino por la expresión «estrategia de investigación» para designar las directrices de que venimos hablando. «Estrategia» tiene la ventaja sobre «paradigma» *,

* Kuhn (1972) ha replicado a la queja de que emplea la voz «paradigma» con diferentes sentidos, sugiriendo que se utilicen en su lugar los términos «matriz disciplinaria» y «ejemplares».

«tema» y «tradición» de que denota una explicitud consciente, y es preferible a «programa» y «proyecto», que llevan la connotación de rígida adhesión a una serie preestablecida de observaciones y experimentos.

Por estrategia de investigación entiendo un conjunto explícito de directrices relativas al estatuto epistemológico de las variables a estudiar, las clases de relaciones o principios sujetos a leyes que probablemente manifiestan tales variables, y el creciente corpus de teorías interrelacionadas a que la estrategia ha dado lugar hasta el presente. El objetivo de las estrategias de investigación en general es dar cuenta de las entidades y acontecimientos observables y de sus relaciones mediante teorías parsimoniosas, convincentes e interrelacionadas, susceptibles de corrección y mejoras a través de la contrastación empírica. La meta del materialismo cultural, en particular, consiste en explicar el origen, mantenimiento y cambio del inventario global de diferencias y semejanzas socioculturales. En este sentido, comparte con otras estrategias científicas una epistemología que persigue la limitación de los campos de investigación a los acontecimientos, entidades y relaciones cognoscibles por medio de procedimientos u «operaciones» públicas de carácter explícito, lógico-empírico, inductivo-deductivo y cuantificable, susceptibles de replicación por parte de observadores independientes. Esta restricción, inevitablemente, sólo es un objetivo ideal y no una condición rígida, pues reconozco que la operacionalización total anularía la capacidad de enunciar principios, relacionar teorías y organizar pruebas empíricas, y además pasaría por alto la propia existencia de estrategias de investigación. Media un abismo, sin embargo, entre el reconocimiento de que las estrategias y los términos no operacionalizados, cotidianos y metafísicos son necesarios para la conducción de la investigación científica, y las invitaciones a lo Feyerabend de arrojar por la borda todas las limitaciones operacionales.

¿Cuál es la alternativa?

La ciencia representa una contribución única e inapreciable de la civilización occidental. Esto no quiere decir que muchas otras civilizaciones no hayan contribuido también al conocimiento científico inventando pesas y medidas, clasificando plantas y animales, registrando observaciones astronómicas, viajando a tierras remotas o experimentando con procesos químicos y físicos. Con todo, fue en Europa occidental donde por vez primera se codificaron las reglas características del método científico, donde recibieron expre-

sión consciente y fueron sistemáticamente aplicadas a todo el espectro de fenómenos inorgánicos, orgánicos y culturales.

Restarle importancia a este logro es tan insensato como peligroso para los intelectuales de cualquier sociedad. Es indudable que existen muchos modos de conocimiento, pero también debemos admitir que afirmar que la ciencia posee un valor de singular trascendencia para toda la humanidad no es un simple alarde de fanfarronería etnocéntrica. Tan sólo un modo de conocimiento ha estimulado a sus adeptos, a lo largo de toda la prehistoria y la historia, a poner en tela de juicio sus propias premisas y a exponer sistemáticamente sus propias conclusiones al examen hostil de los incrédulos. Cierto es que las discrepancias entre la ciencia como ideal y la ciencia tal como se practica reducen de manera sustancial sus diferencias con la religión y otros modos de buscar la verdad. Pero es precisamente en esta faceta ideal en la que la singularidad de la ciencia merece ser defendida. Ningún otro modo de conocimiento se basa en un conjunto de reglas diseñadas explícitamente para trascender los sistemas de creencias previos de tribus, naciones, clases y comunidades religiosas y étnicas antagónicas, con el objeto de alcanzar un conocimiento igual de probable para cualquier espíritu racional. A quienes dudan de la capacidad de la ciencia para realizar este proyecto debe exigírseles que demuestren qué otra alternativa ecuménica y tolerante puede hacerlo mejor. A menos que prueben que algún otro sistema de conocimiento universalista conduce a criterios de verdad más aceptables, su intento de desbaratar la credibilidad universal de la ciencia en nombre del relativismo cultural, por bienintencionado que sea, supone un crimen contra la humanidad. Y esto es así porque lo que se denomina alternativa a la ciencia no es, en realidad, la anarquía, sino la ideología; no se trata de pacíficos artistas, filósofos y antropólogos, sino de fanáticos agresivos y de mesías dispuestos a aniquilarse mutuamente y a destruir el mundo si así lo requiriese la demostración de sus puntos de vista.

Capítulo 2

LA EPISTEMOLOGIA DEL MATERIALISMO CULTURAL

La ciencia empírica es, pues, el fundamento del modo de conocimiento materialista cultural. Sin embargo, la mera proposición de que nuestra estrategia debe tratar de satisfacer los criterios del conocimiento científico no nos explica la forma de adquirir dicho conocimiento en el campo de investigación sociocultural. Cuando el objeto de estudio es el ser humano, el presunto científico se ve enfrentado a un singular dilema. De todas las cosas y organismos estudiados por la ciencia, únicamente el «objeto» humano es asimismo sujeto; los «objetos» tienen ideas muy desarrolladas acerca de sus propios modos de pensar y comportarse, así como de los modos en que lo hacen otras gentes. Además, gracias a la traducibilidad mutua de todos los lenguajes humanos, nos es posible conocer lo que las gentes piensan acerca de sus pensamientos y conducta mediante preguntas y respuestas. ¿Cómo llama un bathonga a su madre? «Mamani.» ¿Cuándo sacrifican sus cerdos los maring? «Cuando el árbol sagrado ha crecido.» ¿Por qué parten estos yanomamo a la guerra? «Para vengarnos de los que nos han robado las mujeres.» ¿Por qué reparte sus mantas el jefe kwakiutl? «Para humillar a sus rivales.»

Ningún aspecto de una estrategia de investigación la caracteriza de un modo más decisivo que la manera en que aborda la relación entre lo que las gentes dicen y piensan como sujetos y lo que dicen, piensan y hacen como objetos de la investigación científica.

Los dilemas epistemológicos de Marx y Engels

En *La ideología alemana,* Marx y Engels se propusieron enderezar el estudio de los fenómenos socioculturales centrándose en las condiciones materiales que determinan la existencia humana. Uno de los objetivos fundamentales de su estrategia consistía en desmistificar la vida social mediante la destrucción de las ilusiones de origen social que falsean la conciencia humana: por ejemplo, la ilusión de que es la compra y la venta, en lugar del trabajo, lo que crea la riqueza. Describiendo la vida social como si brotara constantemente de la vida cotidiana de la gente común, nos hablaron de la necesidad de identificar a los individuos «no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son...».

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre real que actúa... Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia considerada como el auténtico individuo viviente; desde el segundo... del propio individuo vivo y real... (Marx y Engels, 1976 [1846]: 36-37.)

Pero, ¿qué se entiende por «individuos como *realmente* son», «hombre *real* que actúa» e «individuo vivo y *real*»? ¿Cuál es la diferencia entre personas reales e irreales? ¿Son acaso todos los pensamientos irreales, o sólo algunos? Y en tal caso, ¿cómo se distinguen unos de otros?

Es imposible resolver mediante el concepto de «realidad» las cuestiones epistemológicas que Marx y Engels trataron de formular. Para los materialistas científicos, el problema de lo que es real o irreal queda englobado por entero en las generalidades del método científico. Si alguien asegura que los chamanes vuelan, solicitamos pruebas contrastables. Pero nuestra estrategia rechaza la implicación de que el pensamiento en sí sea «irreal». La materia no es ni más ni menos real que los pensamientos. Decidir si son las ideas o las entidades materiales las que constituyen la base de la realidad no es, en rigor, una cuestión de índole epistemológica. Se trata de una cuestión ontológica (y estéril, para más señas). Los materialistas sólo necesitan recalcar que las entidades materiales tienen una existencia propia separada de la de las ideas, que los pensamientos acerca de las cosas y los acontecimientos son separables de éstos. El problema epistemológico central que hay que solucionar a continua-

ción consiste en cómo obtener un conocimiento científico válido de ambos dominios sin entremezclarlos. Si los materialistas desean resolver este problema, sugiero que abandonen la distinción entre lo «real» y lo «irreal» y adopten, en cambio, dos conjuntos diferentes de distinciones: en primer lugar, la distinción entre acontecimientos mentales y conductuales; en segundo lugar, la distinción entre acontecimientos de tipo *emic* y de tipo *etic*. Empecemos por la primera.

Los campos mental y conductual

El estudio científico de la vida social debe interesarse indistintamente por dos clases de fenómenos radicalmente diferentes. De una parte están las actividades que conforman el flujo conductual humano: el conjunto de los movimientos corporales de todos los seres humanos del presente y del pasado y los efectos ambientales, grandes o pequeños, producidos por tales movimientos. De otra, todos los pensamientos y sentimientos que los seres humanos experimentamos mentalmente. La peculiaridad de ambos dominios queda demostrada por la necesidad de recurrir a operaciones diferentes al objeto de formular afirmaciones científicamente verosímiles acerca de cada uno de ellos. Para describir el universo de las experiencias mentales, debemos emplear operaciones capaces de desentrañar los pensamientos de la gente. En cambio, para describir los movimientos corporales y sus efectos externos no hace falta descubrir en qué piensan quienes los realizan (no es necesario, al menos, si se adopta la posición epistemológica del materialismo cultural).

Con todo, la distinción entre acontecimientos mentales y conductuales nos deja sólo a medio camino en lo que atañe a la solución del dilema de Marx y Engels. Resta el hecho de que los pensamientos y la conducta de los participantes pueden enfocarse desde dos perspectivas distintas: desde la de los propios participantes y desde la de los observadores. Es posible, en ambos casos, la descripción científica —esto es, objetiva— de los campos mental y conductual. Pero en el primero, los conceptos y distinciones empleados por los observadores son significativos y apropiados para los participantes; mientras que en el segundo, lo son para los observadores. Siempre que se dé satisfacción a las exigencias de contrastabilidad y duplicabilidad empíricas, cualquiera de las dos perspectivas podrá conducir a un conocimiento «real» y no imaginario de acontecimientos mentales y conductuales, aun cuando difieran las descripciones resultantes.

Emic y etic

Dado que cabe presentar, objetiva y subjetivamente, tanto el punto de vista del observador como el de los participantes, según las operaciones empíricas empleadas por el observador, no podemos utilizar los términos «objetivo» y «subjetivo» sin ocasionar gran confusión. Para evitar tal riesgo, muchos antropólogos han adoptado los términos *emic* y *etic*, introducidos por el lingüista antropológico Kenneth Pike en su obra *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior.*

Lo que caracteriza a las operaciones de tipo emic es la elevación del informante nativo al status de juez último de la adecuación de las descripciones y análisis del observador. La prueba de la adecuación de los análisis emic es su capacidad para producir enunciados que el nativo pueda estimar reales, con sentido o apropiados. Al realizar una investigación desde esta perspectiva, lo que el observador trata de esclarecer son las categorías y reglas cuyo conocimiento es necesario para pensar y actuar como un nativo. Se trata, por ejemplo, de aprender qué regla subyace al empleo de un término de parentesco idéntico para designar a la madre y a la hermana de la madre entre los bathonga; o de saber en qué ocasiones es apropiado humillar a los huéspedes entre los kwakiutl.

El rasgo distintivo de las operaciones de tipo etic es la elevación de los observadores al status de jueces últimos de las categorías y conceptos empleados en las descripciones y análisis. La prueba de la adecuación de las descripciones etic es única y exclusivamente su capacidad para generar teorías fructíferas desde un punto de vista científico sobre las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales. En lugar de tener que utilizar conceptos que sean necesariamente reales, significativos o apropiados para la óptica nativa, el observador puede recurrir a categorías y reglas ajenas a la situación procedentes del lenguaje científico. A menudo, las operaciones etic entrañan la medición y yuxtaposición de actividades y acontecimientos que los informantes nativos tal vez estimen impropios o carentes de significado.

El siguiente ejemplo demuestra, a mi entender, la tremenda importancia de la diferencia entre el conocimiento de tipo emic y el de tipo etic. En el distrito de Trivandwan del estado de Kerala, en la India meridional, tuve ocasión de entrevistar a agricultores acerca de las causas de muerte de su ganado doméstico. Todos y cada uno de los agricultores entrevistados insistían en que jamás acortarían deliberadamente la vida de uno de sus animales, que jamás se les ocurriría matarlos o dejarlos morir de hambre. Todos afir-

maban con vehemencia la justicia de la prohibición hindú de sacrificar los bovinos domésticos. Sin embargo, las historias reproductivas de los animales que me ocupaban evidenciaban que la tasa de mortalidad de los terneros superaba en más del doble a la de las crías del sexo contrario. De hecho, el número de hembras entre cero y un años superaba al de los machos pertenecientes al mismo grupo de edad en una proporción de 100 a 67. Los propios agricultores no desconocen el hecho de que los machos suelen fallecer con mayor frecuencia que las hembras, pero lo atribuyen a la relativa «debilidad» de los primeros. «Los machos enferman con más facilidad», suelen decir. Cuando les pregunté cómo explicaban esta propensión, algunos respondieron que los machos comían menos que las hembras. Unos cuantos sugirieron que esto se debía a que apenas se les permitía estar unos pocos segundos junto a las ubres de la madre. A nadie, empero, se le ocurrió señalar que, dado que la demanda de animales de tracción es muy escasa en Kerala, se decide criar a las hembras y desechar a los machos.

Con arreglo a la perspectiva emic de la situación, nadie acortaría a sabiendas o deliberadamente la vida de un ternero. Una y mil veces se me dijo que toda cría, independientemente de su sexo, tiene derecho a la vida. La perspectiva etic, en cambio, nos indica que las tasas de masculinidad del ganado se ajustan de una manera sistemática a las necesidades de la ecología y economía locales mediante un «bovicidio» preferencial de los machos. Aunque no se sacrifica directamente a los terneros no deseados, se los deja morir de hambre, más o menos rápidamente. Desde un punto de vista emic, no existe ninguna relación sistémica entre la proporción de sexos observada en Kerala y las condiciones ecológicas y económicas locales. Sin embargo, la suma importancia de esta relación sistémica puede deducirse del hecho de que, en otras regiones de la India, en las que prevalecen diferentes condiciones económicas y ecológicas, se practica un bovicidio preferencial etic que afecta a las hembras en vez de a los machos y que, en el estado de Uttar Pradesh, da por resultado una tasa de masculinidad en el ganado adulto de más de 200 bueyes por cada 100 vacas.

En el capítulo anterior, aludí al problema de la falta de operacionalización de los términos, que impide a los científicos sociales no sólo resolver ciertos rompecabezas, sino también comunicar eficazmente los resultados de sus investigaciones. El primer y más sencillo paso hacia la operacionalización de conceptos como status, rol, clase, casta, tribu, Estado, agresión, explotación, familia, parentesco, etc., consiste en especificar el tipo de operación, emic o etic, de que nos hemos servido para adquirir el conocimiento que afir-

mamos poseer sobre estas entidades. Las propias nociones de contrastabilidad y duplicabilidad se convierten en papel mojado cuando la visión del mundo de los observados se halla caprichosamente enmarañada con la visión del mundo del observador. Como trataré de mostrar más adelante, toda estrategia investigativa que no distinga entre los acontecimientos pertenecientes a los flujos mental y conductual, y entre las operaciones emic y etic, será incapaz de desarrollar un conjunto coherente de teorías concerniente a las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales. Y, *a priori*, me inclino a pensar que las estrategias que se limiten exclusivamente a la perspectiva emic o a la etic no pueden satisfacer los criterios de una ciencia orientada hacia metas de una manera tan efectiva como aquellas que abarcan ambos puntos de vista.

Los puntos de vista emic y etic y la objetividad

Kenneth Pike formó las voces «etic» y «emic» a partir de los sufijos de los términos *phonetic* (fonético) y *phonemic* (fonémico). Las descripciones fonéticas de los sonidos de un lenguaje se basan en una taxonomía de los órganos corporales que intervienen en la producción de las emisiones lingüísticas y de las ondas sonoras, que constituyen sus efectos ambientales característicos. Así, los lingüistas, desde un punto de vista etic, distinguen las unidades fónicas sonoras de las sordas, según conlleven o no vibración de las cuerdas vocales; los sonidos aspirados de los no aspirados, según el grado de apertura de la glotis; los labiales de los dentales, según la posición relativa de la lengua y los dientes. El hablante nativo no realiza estas discriminaciones. En cambio, las descripciones *emic* de los sonidos del lenguaje se basan en el sistema implícito o inconsciente de contrastes fonológicos inscrito en las mentes de los hablantes nativos y que éstos utilizan para identificar el significado de las expresiones de su lenguaje.

En la lingüística estructural los fonemas —unidades fónicas mínimas de carácter distintivo que cabe delimitar en un lenguaje particular— se distinguen de los sonidos no significantes y no distintivos y entre sí mediante una sencilla prueba operativa. Si la sustitución de un sonido por otro, en un mismo contexto fónico, produce un cambio en el significado de la palabra en cuestión, ambos fenómenos ejemplifican (pertenecen a la clase de) dos fonemas diferentes. Así, la *p* y la *b* de *pit* y *bit* ejemplifican dos fonemas ingleses diferentes porque los hablantes nativos reconocen en *pit* y *bit* (y en *pat* y *bat*, en *pull* y *bull*, etc.) dos palabras con distintos significa-

dos. La *p* y la *b* habladas poseen la condición de fonemas no porque sean diferentes desde un punto de vista etic, sino porque los hablantes nativos perciben su «contraste» cuando sustituimos la una por la otra en un mismo contexto fónico.

La importancia de la distinción de Pike estriba en que permite esclarecer el significado de la subjetividad y la objetividad en las ciencias humanas. Adoptar un punto de vista etic no equivale a ser objetivo, del mismo modo que la subjetividad no consiste en adoptar una óptica emic. Ser objetivo supone asumir los criterios epistemológicos expuestos en el capítulo anterior, criterios que señalan los límites entre la ciencia y los otros modos de conocimiento. Es perfectamente posible enfocar fenómenos, tanto de tipo emic como etic desde una perspectiva objetiva, es decir, científica *. Análogamente, la subjetividad no es menos posible en ambos casos. La objetividad representa el estatuto epistemológico que separa a la comunidad de los observadores de las comunidades observadas. Ciertamente, los propios observados pueden ser objetivos; pero esto no querrá decir sino que se han unido, temporal o permanentemente, a la comunidad de los observadores, adoptando una epistemología científica operacionalizada. Objetividad no quiere decir simplemente intersubjetividad. Se trata de una forma especial de intersubjetividad establecida por la peculiar disciplina lógica y empírica a la que la comunidad científica acuerda someterse.

El sesgo emic de Pike

La apropiación de la distinción emic/etic de Pike por parte de los materialistas culturales ha suscitado grandes polémicas. En buena medida, esto se debe al hecho de que Pike es un idealista cultural para quien la descripción y el análisis de sistemas emic representan la meta final de la ciencia social.

La intención de Pike era aplicar los principios mediante los cuales los lingüistas descubren los fonemas y otras unidades emic del lenguaje (como los *morfemas*) al descubrimiento de unidades emic —que denominó «conductemas»— en el flujo conductual. Con la identificación de los conductemas, Pike esperaba ampliar la estrategia de investigación que tan eficaz se había mostrado en el análisis de los lenguajes para abarcar el estudio del flujo conductual. Pike nunca consideró la posibilidad de estudiar el flujo con-

* Pese a mi insistencia sobre este punto, según Fisher y Werner (1978), [illegible]), equiparo a la ciencia con la perspectiva etic.

ductual desde una perspectiva etic. Rechazaba de plano la posibilidad de que un enfoque de esta clase produjera «estructuras» más interesantes que uno de tipo emic. En la medida en que pudiera siquiera hablarse de la existencia de unidades etic, éstas no eran sino males necesarios, meros escalones en el progreso hacia dominios emic más elevados. Los observadores no tienen más remedio que empezar sus análisis de la vida social con categorías etic, pero el fin supremo de su quehacer analítico no debe ser otro que la sustitución de tales categorías por las unidades emic que constituyen sistemas estructurados en las mentes de los actores sociales. En palabras de Pike (1967: 38-39): «los datos etic proporcionan el acceso al sistema: el punto de partida analítico». «La descripción etic inicial se va perfeccionando gradualmente y, por último —en principio, aunque, en la práctica, probablemente nunca—, es sustituida por una de carácter totalmente emic.»

Esta posición choca frontalmente con los presupuestos epistemológicos del materialismo cultural. Con arreglo a nuestra estrategia de investigación, el análisis etic no es un escalón en el descubrimiento de estructuras emic, sino en el de estructuras etic. El objetivo no consiste ni en convertir lo etic en emic ni lo emic en etic; antes bien, estriba en describir ambos aspectos y, si es posible, explicar el uno en función del otro.

Las perspectivas emic y etic y los informantes

Una fuente común de confusión sobre la distinción emic/etic la constituye el supuesto de que las operaciones etic excluyen la colaboración con los informantes nativos. Pero por razones de necesidad práctica, los observadores tienen que confiar a menudo en los informantes nativos para obtener su información básica sobre quién ha hecho tal o cuál cosa. El recurso a los informantes nativos para tales propósitos no establece de un modo automático el estatuto epistemológico de las descripciones resultantes.

El carácter emic o etic de las descripciones de acontecimientos que los informantes han observado o en los que han participado depende del origen de las categorías que establecen el marco del discurso. Cuando la descripción responde a las categorías de tiempo, espacio, pesos y medidas, número de personas presentes, movimientos corporales y efectos ambientales propias del observador, la descripción será etic. Los censos proporcionan el ejemplo más familiar. Si nos limitamos a preguntar al informante: «¿Qué personas viven en esta casa?», la respuesta tendrá un carácter emic, ya que

el informante empleará el concepto nativo de «viven aquí» para incluir o excluir a personas presentes o ausentes en la vivienda. Así, en Brasil, tuve que idear una serie de instrucciones específicas relativas a los ahijados y sirvientes, los cuales, con arreglo a las normas emic, no podían considerarse miembros de la casa en la que residían permanentemente. No obstante, una vez que mi asistente fue instruido en las distinciones apropiadas desde un punto de vista etic, el estatuto epistemológico de sus datos no era menos etic que el de los míos.

La perspectiva emic y la conciencia

Pike y otros investigadores que han utilizado la lingüística como paradigma para el análisis emic subrayan el hecho de que las respuestas inmediatas de los hablantes no suministran necesariamente los modelos estructurados que son el producto final deseado de los análisis emic. Por ejemplo, para determinar si las dos *p* de *paper* (la primera de las cuales es aspirada) son idénticas o diferentes desde un punto de vista fonémico, no se puede recurrir a la capacidad autoanalítica consciente del nativo. Es imposible inducir a los nativos a enunciar el sistema fonémico de su propio lenguaje. Tampoco pueden enumerar las reglas gramaticales que les permiten generar oraciones gramaticales. Consecuentemente, muchas de las descripciones emic constituyen modelos o «estructuras» de las que los informantes no son conscientes. No obstante, la validez de estos modelos emic radica en su capacidad para producir mensajes que el actor nativo juzga, conscientemente, apropiados y significativos.

Por lo demás, Pike también prevé el caso que denomina *hipóstasis*: a saber, el enunciado por parte del hablante de reglas estructurales conscientes, como «no se debe usar la doble negación». La hipóstasis se hace mucho más corriente cuando pasamos de las respuestas relativas a la estructura del lenguaje a las relativas a la estructura del pensamiento y el comportamiento. La naturaleza de preguntas como «¿Por qué se hace esto?», «¿Para qué sirve esto?», «¿Es esto lo mismo que aquello?» y «¿Cuándo y cómo se hace esto?» no es menos emic que la de la pregunta: ¿Significa *p'ap'er* (pronunciado con dos *p*'s aspiradas) lo mismo que *p'aper* (con una sola *p* aspirada)?

La etnolingüista Mary Black (1973: 524) protesta afirmando que el «emicista» no va por ahí «recogiendo "declaraciones verbales *sobre* la acción humana", mientras que el eticista es el que se dedica a observar la acción humana directamente». Black recalca que el

objeto de estudio en la investigación emic es la *estructura* de los sistemas de creencias, que comprenden las creencias sobre la acción, y no las declaraciones sobre las creencias en sí: «La idea de que el interés de la etnociencia por el lenguaje y la lingüística obedece al propósito de obtener de los informantes *declaraciones acerca de sus pautas de conducta* es un tanto simplista y sólo pueden sostenerla quienes no han realizado trabajo etnosemántico» (526).

A mí, en cambio, no me parece tan simplista el insistir en que la perspectiva emic se ocupa *tanto* del contenido consciente de las respuestas emitidas por los hablantes *como* de las estructuras inconscientes que cabe descubrir bajo el contenido superficial. Black se equivoca al sostener que las estructuras emic complejas constituyen necesariamente estructuras inconscientes que sólo es posible inferir de las respuestas superficiales. Muchos importantes y complejos sistemas de reglas se manifiestan en el plano de lo consciente: por ejemplo, las normas de etiqueta, las reglas deportivas, las que sancionan los rituales religiosos, y las que rigen en las burocracias y gobiernos. La concepción de Black de lo que constituye el auténtico «trabajo etnosemántico» parece excluir también las encuestas sociológicas y de opinión, cuyos hallazgos sólo tienen que ser tabulados para adquirir significado estructural. Tal vez el hecho de que la mayoría de los cognitivistas (véase cap. 9) se haya ocupado de las estructuras ideológicas hipostáticas de carácter manifiesto refleje su predilección por fenómenos emic esotéricos y políticamente triviales como las distinciones etnobotánicas y las terminologías de parentesco.

Los campos mental/etic y conductual/emic

Si los términos «emic» y «etic» no son redundantes con respecto a los términos «mental» y «conductual» tendrá que haber cuatro dominios objetivos y operacionalmente definibles en el campo de investigación sociocultural *:

	Emic	*Etic*
Conductual	I	II
Mental	III	IV

* Estoy en deuda con Brian Ferguson por esta distinción.

Reconsideremos el ejemplo de la vaca sagrada para ilustrar las cuatro posibilidades:

I. *Conductual/emic*: «No se deja morir de hambre a los terneros.»
II. *Conductual/etic*: «Se deja morir de hambre a los machos.»
III. *Mental/emic*: «Todos los terneros, independientemente de su sexo, tienen derecho a la vida.»
IV. *Mental/etic*: «Dejemos morir de hambre a los machos cuando el forraje escasee.»

El estatuto epistemológico de los dominios I y IV es, indudablemente, el que plantea los problemas más espinosos. ¿Dónde está la realidad de la afirmación conductual-emic: «No se deja morir de hambre a los terneros»? ¿Se refiere esta afirmación a algo que existe realmente en el flujo conductual o se trata meramente de una creencia acerca del flujo conductual que sólo existe en la mente de los agricultores indios? Análogamente, ¿dónde se encuentra la realidad de la regla mental-etic: «Dejemos morir de hambre a los machos cuando el forraje escasee»? ¿Existe dicha regla en la mente de los agricultores o única y exclusivamente en la del observador?

Examinemos, en primer lugar, el problema planteado por las descripciones conductuales-emic. Sólo en contadas ocasiones es posible repudiar por ficticias e imaginarias las descripciones del flujo conductual realizadas desde el punto de vista del actor y relegarlas a un dominio exclusivamente mental. Para empezar, son muy numerosos los casos en que las visiones del actor y del observador acerca de lo que ocurre en el mundo manifiestan una estrecha correspondencia. Cuando los agricultores indios charlan sobre las etapas necesarias para el transplante del arroz o sobre los trucos que emplean para conseguir ordeñar a una vaca renuente, sus descripciones emic de acontecimientos pertenecientes al flujo conductual son tan precisas como cualquier descripción etic que pueda hacer un etnógrafo. Es más, aun en los casos en que existen profundas diferencias, los puntos de vista emic y etic no se excluyen mutuamente de un modo absoluto. Adviértase que, en el ejemplo un tanto extremo que nos ocupa, los agricultores no consideran la muerte de los animales no deseados como «bovicidio» y que el modo en que ésta se provoca es lo suficientemente ambiguo como para permitir esa interpretación. Ciertamente, el grado de discrepancia entre las versiones emic y etic de los acontecimientos del flujo conductual constituye un importante índice del grado de mistificación de la visión que los actores tienen de lo que ocurre a su alrededor. Pero

sólo si dicha mistificación fuese total, podríamos afirmar que sus descripciones conductuales se refieren única y exclusivamente a fenómenos mentales.

La otra categoría espinosa, la perspectiva etic de la vida mental (IV), posee implicaciones semejantes. Como sucede con la visión del comportamiento, también puede darse una mistificación de los propios pensamientos como resultado de la represión de éstos a un plano inconsciente o, al menos, no sobresaliente. En nuestro ejemplo, la existencia de la regla «cuando el forraje escasee, dejemos morir de hambre a los machos» puede inferirse del permanente desequilibrio de la proporción de sexos. Como señalé anteriormente, las respuestas de algunos agricultores de Kerala a la pregunta de por qué comen los machos menos que las hembras se acercan mucho a esta regla. Dicho de otro modo, las descripciones etic de la vida mental pueden cumplir la función de ayudarnos a sondear la mente de los informantes en lo que concierne a creencias o reglas poco sobresalientes o inconscientes.

El camino que lleva al conocimiento etic de la vida mental se halla plagado de peligros y obstáculos. Si hacer inferencias acerca de los pensamientos de nuestros amigos y parientes más próximos requiere ya una extrema prudencia, ni que decir tiene que los riesgos son tanto más elevados cuando se trata de los pensamientos de gentes de culturas diferentes. El siguiente caso nos servirá de ejemplo: Los niños de una pequeña ciudad brasileña solían ir a la escuela llevando puesto un solo zapato. Cuando les solicitaba una explicación de su conducta se sonrojaban y respondían que tenían una herida en el pie descalzo. Sin embargo, jamás pude observar que les ocurriera nada en ese pie. Esta palpable discrepancia entre lo que observaba y lo que los niños afirmaban acerca de la situación me llevó a realizar una inferencia falsa en cuanto a sus verdaderas motivaciones. Supuse que, como eran niños, preferían ir a la escuela descalzos; y como esto no estaba permitido, se inclinaban por una solución intermedia. Pero lo que, en realidad, ocurría en sus mentes era, como supe después de interrogar a los niños y a sus padres, algo completamente distinto. Los informantes sabían que lo mejor era llevar dos zapatos, pero por razones de economía familiar, los niños se ponían solamente uno, permitiendo así que dos hermanos pudiesen compartir un mismo par.

Los psicoanalistas y sus pacientes conocen bien los peligros que entraña hacer inferencias que contradigan lo que el paciente dice y que se basen únicamente en las interpretaciones que el analista dé a la conducta de aquél. Algunos psicoanalistas le encuentran un motivo oculto a todo: si el paciente llega temprano a la sesión, ello

es signo de «ansiedad»; si es puntual, de «compulsividad»; si se retrasa, de «hostilidad». Evidentemente, los antropólogos deben utilizar su enfoque etic de la vida mental con moderación, absteniéndose de imponer a toda explicación emic una alternativa etic.

La perspectiva emic intercultural

Trataremos ahora de poner en claro el estatuto epistemológico de ciertos fenómenos mentales comunes a diversas culturas. Para muchos antropólogos, la presencia intercultural de determinados rasgos mentales les confiere, necesariamente, un carácter etic. El caso focal lo constituye el de los ocho conceptos clave que figuran de modo reiterado como componentes del inventario mundial de sistemas terminológicos de parentesco *. Siguiendo a Ward Goodenough (1970) y William Sturnevant (1964), Raoul Naroll (1973) los considera conceptos de tipo etic: «Estos son los ocho conceptos etic clave... Al inventario lo valida el hecho de que la utilización de los ocho conceptos etic nos permite definir con la mayor parquedad cualquier sistema emic de términos de parentesco.» No obstante, dado que, como señala Naroll, los ocho conceptos clave se derivan de sistemas terminológicos emic —es decir, sistemas en los que las distinciones son reales y apropiadas desde el punto de vista del participante—, nos cuesta trabajo entender por qué deben considerarse como conceptos de tipo etic. Su presencia intercultural ciertamente no lo justifica. Cuando un lingüista informa de que en tal o cual lenguaje los obstáculos bilabiales sonoros y sordos forman un contraste fonémico, no por ello se transforma el estatuto epistemológico de [b] y [p] de fonémico en fonético. Tampoco tiene lugar esta transformación por el hecho de que se nos informe de que muchos otros lenguajes, entre ellos el inglés, establecen esta distinción. Pongamos otro ejemplo: imaginemos que un etnógrafo, al describir una determinada cultura, hace hincapié en que la gente cree tener un «alma» que abandona el cuerpo tras la muerte. ¿Habrá alguna diferencia por el hecho de que una creencia similar se dé en mil culturas más? Mientras el concepto sea real, significativo y apropiado para los miembros de esas culturas, su carácter con respecto a esas culturas seguirá siendo emic.

* A saber: (1) consanguinidad-afinidad, (2) generación, (3) sexo, (4) colateralidad, (5) bifurcación, (6) edad relativa, (7) «decedencia» y (8) distancia genealógica.

La explicación de la diferencia de opinión acerca del estatuto de los conceptos clave de parentesco radica en el uso de estos conceptos para hacer inferencias sobre distinciones mentales en culturas que todavía no han sido estudiadas desde una perspectiva emic. Es un hecho que no se emplean todas y cada una de las ocho distinciones en todos los sistemas terminológicos de parentesco (la terminología americana, por ejemplo, no tiene en cuenta la edad relativa ni la «decedencia» —es decir, el hecho de que el pariente esté vivo o muerto). Pero al analizar un sistema desconocido, lo lógico y natural será inferir que contiene al menos algunas de estas distinciones, y en tal caso el carácter operacional de la distinción inferida será el que corresponde a la perspectiva etic de la vida mental. Por consiguiente, no tengo inconveniente en coincidir con Ward Goodenough (1970: 112) en que «el efoque etic es necesario para la descripción emic, y [que] realizando descripciones emic aumentamos nuestros recursos conceptuales etic para descripciones posteriores», siempre y cuando se entienda que la presencia repetida no caracteriza a lo etic y que los «recursos... etic para descripciones posteriores» se refieren exclusivamente a la perspectiva etic de la vida mental. No estoy de acuerdo, en cambio, en que nuestros recursos conceptuales etic para el estudio del flujo conductual dependan de estudios emic. Los conceptos etic adecuados al estudio del flujo conductual dependen de su propia condición de elementos fructíferos en un corpus de teorías científicas.

El estatuto epistemológico de los actos lingüísticos

En buena medida, el flujo conductual humano se compone de mensajes verbales que intercambian parientes, amigos y extraños. ¿Es aplicable la distinción emic/etic a tales acontecimientos? Siendo como es el lenguaje el modo primordial de la comunicación humana, y teniendo en cuenta que su función consiste en transmitir significados, parecería lógico concluir que el único enfoque que podemos realizar del lenguaje como transmisor de significados es la vía emic. Sin embargo, esto no es necesariamente así; los enfoques etic de los actos lingüísticos son igualmente posibles. No hace falta comunicar con los comunicantes para comprender el significado de los actos de comunicación. Los psicólogos, etólogos y primatólogos, por ejemplo, se basan en la observación de los contextos y consecuencias de los actos comunicativos en las especies infrahumanas para intentar descifrar su significado. Se sabe que entre los chimpancés un «la-

drido» significa «peligro», un alarido estruendoso equivale a «comida», mostrar la palma de la mano constituye un gesto de «súplica» y exhibir el trasero es un signo de «sumisión». Y si este enfoque es posible con respecto a la comunicación entre los primates, ¿por qué no habría de serlo también en el caso de la comunicación humana?

En mi primera reflexión sobre este problema, en 1964, llegué a la conclusión de que sólo las operaciones emic nos permitían acceder al significado de los actos lingüísticos. En 1968 (pág. 579) adopté la misma posición, afirmando que «el universo de significados, propósitos, metas, motivaciones, etc..., es inabordable desde un punto de vista etic». Estaba en un error. Lo que hay que decir es, más bien, que las descripciones de la vida mental basadas en operaciones etic no revelan necesariamente los propósitos, metas, motivaciones, etc., como lo hace un enfoque emic, pues el estudio etic de los actos lingüísticos no es sino un ejemplo más de la posibilidad de un enfoque etic de la vida mental.

La diferencia entre los significados etic y emic de los actos lingüísticos no es otra que la diferencia entre el significado convencional o «codificado» de una expresión humana y su significación psicológica más profunda, tanto para el hablante como para el oyente. Ejemplifiquemos esta distinción con datos procedentes de un estudio de actos lingüísticos realizado mediante grabaciones en video (Dehavenon y Harris, s. f.). El objetivo de los observadores consistía en descifrar las pautas de dominio y subordinación en la vida familiar por medio de un recuento de los ruegos y respuestas a ruegos de cada miembro de la familia durante una semana de observación. El «ruego» constituye una categoría etic de actos lingüísticos que comprende los ruegos de atención («¡Mamá!»), los de acción («Saca la basura») y los de información («¿Qué hora es?»).

El estudio tenía como premisa el supuesto de que los significados etic que yacen en la superficie de los actos lingüísticos se corresponden, de alguna manera, con lo que ocurre en las mentes de los participantes. *Por lo general,* las personas no dicen «sal» o «siéntate» cuando lo que quieren decir es «entra» o «levántate». Pero, al igual que en los casos de enfoque etic de la vida mental antes examinados, inferir el significado profundo emic a partir de las manifestaciones etic en el flujo conductual puede ser sumamente arriesgado. Ejemplo de ello son los siguientes actos lingüísticos en los que intervienen un niño de ocho años y su madre. A las 10:50 a. m., la madre empezó a rogar a su hijo que dejara de jugar con el perro de la casa:

Hora	*Ruego*
10:50	Déjalo en paz (al perro).
11:01	Déjalo en paz.
11:09	Déjalo en paz.
11:10	Vamos, no hagas eso.
11:10	Por favor, déjalo en paz.
11:15	Déjalo en paz.
11:15	Déjalo en paz.
11:15	¿Por qué no dejas de hacerle rabiar?
11:16	Deja a Rex en paz, ¿vale?
11:17	Déjalo en paz.
11:17	Déjalo en paz.
11:24	Vete a jugar a otra parte.

Durante la misma escena, la madre también pidió repetidas veces al niño que bajase el volumen de la radio del cuarto de estar:

10:40	No toques eso (la radio).
10:41	No quiero oír eso.
11:19	Baja ese cacharro.
11:20	Venga, apágalo.
11:20	Bájalo.
11:20	Pon la tuya (en otra habitación).
11:20	No toques ese cacharro (la radio).
11:26	Ya está bien, te he dicho que lo bajes.
11:27	Déjala tranquila.
11:27	Déjala tranquila.
11:29	Apágalo ahora mismo.
11:29	Esa radio no se toca.
11:29	No toques esa radio.

Se nos hace muy difícil suponer que el principal componente emic de los significados de estos ruegos sea la intención del hablante de que se le tome en serio en lo que respecta a apagar la radio o dejar al perro en paz. Si la madre quiere que la tomen en serio, ¿por qué repite los mismos ruegos trece o catorce veces en menos de una hora? Tampoco podemos aducir que la repetición (como en el caso del preso que intenta una y otra vez escapar de la cárcel) sea sintomática de la seriedad de sus intenciones, porque la madre posee numerosas alternativas: puede, por ejemplo, apagar ella misma la radio o separar al niño y al perro llevándolos a distintas ha-

bitaciones. El que se abstenga de realizar una acción decisiva tal vez indique que hay otros componentes semánticos en juego. Quizá *no desee sino manifestar* su desaprobación. O a lo mejor su intención principal es autocastigarse, formulando ruegos que sabe no van a ser obedecidos.

Las ambigüedades son aún más señaladas en el caso del rol del oyente. Una posibilidad es que el niño rechace el significado superficial del ruego, porque sabe que su madre no habla en serio. Otra, que piense que sí lo hace pero rechace su autoridad. Tal vez el niño interpreta las repeticiones en el sentido de que su madre se autocastigaría antes que castigarle a él. Para deshacer la ambigüedad de estos significados, cabe recurrir a operaciones destinadas a obtener respuestas del hablante, marca de ley de la perspectiva *emic*. Pero los *significados etic* de los actos lingüísticos, considerados como un acontecimiento del flujo conductual, permanecerán inalterados.

Ser un observador humano capaz de realizar operaciones científicas presupone que se es competente en lo que respecta a un lenguaje natural por lo menos. Por ende, en la identificación del significado etic de los actos lingüísticos en su propio lenguaje nativo, los observadores no dependen de operaciones destinadas a obtener respuestas del hablante y pueden convenir sin dificultad en que una expresión particular posee un significado superficial específico localizado en el flujo conductual.

Este tipo de razonamiento puede aplicarse fácilmente a los actos lingüísticos extranjeros, siempre que aceptemos la proposición de que todos los lenguajes humanos son mutuamente traducibles, o sea, que para toda expresión en un lenguaje extranjero existirá un equivalente en el nuestro. Aunque no deja de ser cierto que la colaboración con informantes nativos facilita la traducción de un acto lingüístico extranjero, el interés de los observadores se centra en descubrir qué estructuras lingüísticas de sus propias mentes poseen más o menos el mismo significado que las expresiones del flujo conductual de los actores extranjeros. Por consiguiente, la traducción equivale a la imposición de las categorías semánticas del observador sobre dichos actos lingüísticos. La competencia de los observadores, efectivamente, se ha ensanchado hasta englobar ambos lenguajes y, por tanto, pueden proceder a identificar los significados superficiales de los actos lingüísticos extranjeros con la misma facilidad con que los hablantes nativos del inglés son capaces de identificar los significados superficiales de los actos lingüísticos ingleses antes citados.

El enfoque emic del observador

Los partidarios de estrategias idealistas tratan de desbaratar la empresa materialista afirmando que «todo conocimiento es en última instancia "emic"» (Fisher y Werner, 1978: 198). Alegan que, so pretexto de desmitificar la naturaleza de la vida social, los observadores no hacen sino sustituir un género de ilusión por otro. Después de todo, ¿quiénes son los «observadores»? ¿Por qué han de ser sus categorías dignas de mayor crédito que las de los actores? La respuesta a estos interrogantes será diferente según se acepte o no la afirmación de que el modo de conocimiento científico posee ciertas ventajas sobre los demás. En efecto, denegar la validez de las descripciones etic es lo mismo que negar la posibilidad de una ciencia social capaz de explicar las diferencias y semejanzas socioculturales. Preconizar que la perspectiva etic de los observadores científicos no es sino una más entre una infinidad de posibles perspectivas emic —las de chinos y americanos, hombres y mujeres, puertorriqueños y negros, judíos e hindúes, ricos y pobres, jóvenes y viejos— equivale a proponer la capitulación de nuestros intelectos a la suprema mistificación del relativismo total.

Cierto es que quienes practican la ciencia no constituyen una comunidad aislada del resto de la humanidad, que estamos llenos de prejuicios, preconceptos y propósitos ocultos. Pero la manera de corregir los errores que resultan de la naturaleza valorativa de nuestra actividad es exigir el enfrentamiento con todos nuestros críticos y competidores estratégicos al objeto de perfeccionar nuestras descripciones de la vida social, producir mejores teorías y alcanzar niveles de objetividad más elevados —nunca más bajos— con respecto de las perspectivas tanto emic como etic de los fenómenos mentales y conductuales. Una vez más, debemos preguntar: «¿Cuál es la alternativa?»

Capítulo 3

PRINCIPIOS TEORICOS DEL MATERIALISMO CULTURAL

No se puede pasar directamente de una descripción de las maneras de abordar el conocimiento acerca de un campo a los principios que sirven para construir redes de teorías interrelacionadas. Antes, hay que decir algo sobre el contenido del campo, sobre sus principales componentes y sectores. Hasta ahora, nos hemos venido refiriendo únicamente a las visiones emic y etic del pensamiento y comportamiento humanos. Pero a la hora de describir los principios estratégicos del materialismo cultural, se hace necesario identificar previamente otros componentes.

La causa de las limitaciones de las estrategias de investigación alternativas es, en buena medida, su propia forma de conceptualizar la naturaleza de las sociedades y culturas humanas. Las estrategias idealistas emprenden la definición de los fenómenos sociales y culturales desde una perspectiva exclusivamente emic: La sociedad existe sólo en la medida en que los participantes se consideran miembros de grupos sociales, compartiendo valores y propósitos comunes; la acción social representa un tipo especial de conducta identificado por las intenciones sociales de los participantes, y la cultura se compone exclusivamente de las perspectivas emic compartidas de pensamiento y comportamiento. En las versiones extremas, como las vinculadas con el cognitivismo (véase cap. 9), se abandona incluso la visión emic del comportamiento y se restringe la cultura a las reglas que presuntamente rigen la conducta, sin investigar ésta para nada.

Los materialistas culturales, en cambio, enfocan inicialmente —aunque no de manera exclusiva— la definición de los fenómenos sociales y culturales desde un punto de vista etic. El carácter social de los grupos humanos se infiere de la densidad de interacción de seres humanos en un determinado lugar espacial y temporal. Los materialistas culturales no necesitan saber si los miembros de una población humana particular se consideran un «pueblo» o un grupo para identificarlos como grupo social. Tampoco tiene que ser cohesiva o cooperativa la interacción de los miembros de tales grupos para que se la estime como social. Para los materialistas culturales, el punto de partida de todo análisis sociocultural lo constituye sencillamente la existencia de una población humana etic situada en unas coordenadas espaciales y temporales de tipo etic. Una sociedad es, para nosotros, un grupo social máximo compuesto de ambos sexos y todas las edades, que manifiesta una amplia gama de conductas interactivas. La cultura, por su parte, se refiere al repertorio aprendido de pensamientos y acciones que exhiben los miembros del grupo, repertorio cuya transmisión de generación en generación es independiente de la herencia genética. (Un examen más extenso de la naturaleza de la cultura se ofrece en los capítulos 5 y 9). Los repertorios culturales de las sociedades concretas contribuyen a la continuidad de la población y su vida social. De ahí la necesidad de hablar de sistemas socioculturales, que denotan la conjunción de una población, una sociedad y una cultura y constituyen una organización circunscrita de personas, pensamientos y actividades. El carácter sistémico de tales conjunciones y organizaciones no es algo que deba darse por sentado. Antes bien, se trata de un presupuesto estratégico que sólo es posible justificar demostrando cómo conduce a teorías eficaces y contrastables.

El patrón universal

Los principios teóricos del materialismo cultural se interesan por el problema de comprender la relación entre las partes de los sistemas socioculturales y por la evolución de tales relaciones, partes y sistemas. Las estrategias alternativas interpretan estas partes de manera radicalmente distintas, y muchas de las insuficiencias de las teorías sustantivas se encuentran ya prefiguradas en los modelos generales de la estructura de los sistemas socioculturales. Consideremos, por ejemplo, los componentes cognitivos y conductuales —supuestamente presentes en todas las sociedades humanas— que el antropólogo Clark Wissler denominaba «el patrón universal»:

Habla	Conocimiento	Propiedad
Rasgos materiales	Religión	Gobierno
Arte	Sociedad	Guerra

El esquema de Wissler rebosa de problemas, tanto epistemológicos como teóricos. Adviértase, por ejemplo, que los «rasgos» materiales» —por los que entendía cosas tales como herramientas, edificios, vestimenta y recipientes— que se clasifican separadamente, están lógicamente presentes, cuando menos, en el arte, la religión, la propiedad, el gobierno y la guerra; que el «conocimiento» es necesario para todos los demás epígrafes; que hay omisiones tan notorias como «economía», «subsistencia», «ecología» o «demografía», y, finalmente, que es discutible que «guerra» y «religión» constituyan rasgos universales. Estos defectos se derivan del hecho de que Wissler no especifica el estatuto epistemológico de los epígrafes en términos de principios taxonómicos capaces de justificar la contracción o expansión de la lista por referencia a las relaciones estructurales sistémicas entre sus componentes.

Las categorías de Murdock

Los epígrafes bajo los cuales están organizados los artículos en el *World Ethnographic Atlas,* de George Peter Murdock (1967), comparten los mismos defectos. Estos son los componentes de los sistemas socioculturales en la versión de tarjetas perforadas para computadora:

Economía de subsistencia.
Modo de matrimonio.
Organización familiar.
Residencia matrimonial.
Organización comunitaria.
Grupos de parentesco patrilineales y exogamia.
Grupos de parentesco matrilineales y exogamia.
Grupos de parentesco cognaticios.
Matrimonio de primos.
Terminología de parentesco para primos en primer grado.
Trabajo del cuero.
Tipo e intensidad de agricultura.
Pauta de asentamiento.
Tamaño medio de las comunidades locales.
Jerarquía jurisdiccional.
Dioses.
Tipos de juegos.
Tabús sexuales puerperales.
Mutilaciones genitales masculinas.
Separación de muchachos adolescentes.
Metalurgia.
Artes textiles.
Sucesión al cargo de jefe local.

Cerámica.
Construcción de barcas.
Construcción de casas.
Recolección.
Caza.
Pesca.
Ganadería.
Agricultura.
Tipos de ganadería.
Filiación.
Estratificación de clases.
Estratificación de castas.
Esclavitud.
Herencia de bienes inmuebles.
Herencia de bienes muebles.
Normas relativas al comportamiento sexual premarital de las muchachas.
Diseño de la vivienda.
La planta baja.
Materiales empleados en las paredes.
Forma del tejado.
Materiales de techado.
Integración política.
Sucesión política.
Entorno.

En parte, la explicación de las peculiares variaciones observables en esta «lista de lavandería» en lo que atañe a la cobertura y enfoque de las categorías (desde la esclavitud hasta la forma del tejado) estriba en que reflejan el contenido de monografías etnográficas y están pensadas para facilitar la tabulación de los datos disponibles. Pero esto no es todo. Obsérvese, asimismo, la omisión de la distinción emic/etic. Esta omisión afecta negativamente a los estudios de correlación interculturales referentes a categorías tales como organización comunitaria, modo de matrimonio, organización familiar, residencia matrimonial, exogamia, jerarquía jurisdiccional, estratificación de clanes y de castas; categorías que presentan en todos los casos acusados contrastes emic/etic. Naturalmente, también aquí las categorizaciones reflejan las difusas epistemologías de los antropólogos que han contribuido al conocimiento etnográfico. Pero esta debilidad se agrava en las operaciones codificadoras que Murdock y sus ayudantes emplean. Por ejemplo, el código para la residencia postmarital remite a la «residencia normal», sin distinguir entre lo normal en el sentido de promedios etic sobre el terreno y lo normal en el sentido de «normativo», es decir, lo que la mayor parte de los entrevistados considera, desde un punto de vista emic, la forma apropiada o ideal.

Como veremos en el capítulo 10, no es accidental que las *teorías* de los estudios interculturales se parezcan también a interminables listas de lavandería. Murdock y sus seguidores han operado bajo los auspicios de una estrategia ecléctica cuyos productos teóricos sustantivos más característicos son generalizaciones de escaso alcance, mutuamente contradictorias, fragmentarias y aisladas. La lista de

lavandería de categorías con la que se construyen tales generalizaciones condiciona y refleja a la vez el carácter caótico de los productos teóricos de la mayor parte de los estudios interculturales.

Las categorías parsonianas

En 1950, un grupo de cinco antropólogos y sociólogos partidarios de la estrategia investigativa funcionalista estructural asociada a la obra del sociólogo de Harvard Talcott Parsons (véase pág. 307) diseñó una lista de componentes universales basada en la identificación de los «prerrequisitos funcionales de una sociedad» (Aberle *et al.*, 1950). Los autores especificaron nueve categorías como «condiciones necesarias universales para el mantenimiento del sistema»:

1. Adopción de medidas destinadas a asegurar una adecuada relación con el entorno y el reclutamiento sexual.
2. Asignación y diferenciación de roles.
3. Comunicación.
4. Orientaciones cognitivas compartidas.
5. Conjuntos articulados de fines compartidos.
6. Regulación normativa de los medios.
7. Regulación de la expresión afectiva.
8. Socialización.
9. Control efectivo sobre las formas de conducta desviada.

La lógica que subyace a esta lista consiste en que cada componente es presuntamente necesario para evitar ciertas condiciones que acabarían con la existencia de cualquier sociedad: a saber, la extinción biológica, la dispersión y la apatía de sus miembros, «la guerra de todos contra todos» o la absorción de una sociedad por otra. Como recalcaban los propios autores del esquema, sus concepciones de los prerrequisitos funcionales estaban íntegramente vinculadas a su aceptación de la estrategia funcionalista estructural de Parsons. El funcionalismo estructural, la estrategia más influyente en las ciencias sociales en Gran Bretaña y los Estados Unidos durante el período de 1940 a 1960, constituye una modalidad del idealismo cultural que ha sido objeto de numerosas críticas por su incapacidad para abordar la evolución social y el conflicto político-económico. Sus prejuicios estratégicos se hallan implícitos en la preponderancia de componentes emic y mentales, tales como las orientaciones cognitivas, los fines compartidos, la regulación normativa y las expresiones afec-

tivas, entre los presuntos prerrequisitos funcionales que acabamos de enumerar.

Pero la adhesión a la perspectiva emic de la vida mental se extiende, en realidad, a los cinco componentes restantes, pues, según la teoría de la acción de Talcott Parsons, todos los aspectos de la vida social deben enfocarse, desde el punto de vista de los fines, pensamientos, sentimientos y valores mentales del actor. El sesgo idealista se hace desafortunadamente evidente, asimismo, en la propuesta de que las orientaciones cognitivas y los conjuntos articulados de fines *compartidos* son prerrequisitos funcionales de la supervivencia social, cuando de hecho disponemos de numerosísimos elementos de juicio que indican lo contrario, y no sólo por lo que se refiere a las sociedades estatales, divididas por conflictos encarnizados de índole clasista, étnica y regional, sino también en lo que atañe a las sociedades más simples, en las que los antagonismos sexuales y entre grupos de edad revelan la existencia de orientaciones valorativas fundamentalmente opuestas. Adviértase también la falta de interés por la producción, la reproducción, el intercambio y el consumo, categorías demográficas y económicas que no se dejan embutir fácilmente en «una adecuada relación con el entorno y el reclutamiento sexual». Producción, intercambio y consumo no representan meras relaciones con el entorno; designan también relaciones entre personas. Por lo demás, como se desprende de ciertos comentarios retrospectivos del propio Parsons (1970), la ausencia de la «economía» en este esquema sólo puede interpretarse como un rechazo visceral de cualquier forma de determinismo marxista.

El patrón universal en la estrategia materialista cultural

La estructura universal de los sistemas socioculturales propuesta por el materialismo cultural se fundamenta en las constantes biológicas y psicológicas de la naturaleza humana y en la distinción entre pensamiento y conducta, así como entre las visiones emic y etic. En primer lugar, las sociedades deben hacer frente a los problemas de la producción, o sea, satisfacer conductualmente los requisitos mínimos de la subsistencia. Debe existir, por consiguiente, un *modo de producción conductual etic.* En segundo lugar, deben hacer frente, conductualmente, al problema de la reproducción: evitar aumentos o decrementos que puedan destruir los efectivos demográficos. Así pues, debe existir un *modo de reproducción conductual etic.* En tercer lugar, deben satisfacer la necesidad de mantener relaciones conductuales seguras y ordenadas entre sus grupos constitutivos y

con otras sociedades. Para los materialistas culturales, guiados por consideraciones de índole práctica y terrenal, la amenaza de desorden proviene principalmente de los procesos económicos que distribuyen el trabajo y sus productos materiales entre individuos y grupos. Por ello, según radique el foco organizativo en los grupos domésticos o en las relaciones internas y externas de la sociedad global, cabe inferir la existencia universal de *economías domésticas y economías políticas conductuales etic*. Finalmente, dada la prominencia de los actos lingüísticos humanos y la importancia de los procesos simbólicos para la psique humana, se puede deducir la presencia universal de un comportamiento cuyos resultados son productos y servicios recreativos, deportivos y estéticos de tipo etic. *Superestructura conductual* constituye una etiqueta adecuada para este sector etic de implantación universal.

En suma, éstas son las principales categorías conductuales etic, junto con algunos ejemplos de fenómenos socioculturales correspondientes a cada dominio:

Modo de producción: Tecnología y prácticas empleadas para desarrollar o limitar la producción de subsistencia básica, especialmente la producción de alimentos y otras formas de energía, dadas las restricciones y oportunidades que proporcionan la interacción de una tecnología y un hábitat específicos.

Tecnología de subsistencia.
Relaciones tecno-ambientales.
Ecosistemas.
Pautas de trabajo.

Modo de reproducción: Tecnología y prácticas empleadas para acrecentar, limitar o mantener el tamaño de la población.

Demografía.
Pautas de apareamiento.
Fecundidad, natalidad, mortalidad.
Crianza de los niños.
Control médico de las pautas demográficas.
Anticoncepción, aborto, infanticidio.

Economía doméstica: Organización de la reproducción y la producción, intercambio y consumo básicos en campamentos, casas, apartamentos u otros contextos domésticos.

Estructura familiar.
División del trabajo doméstico.
Socialización, enculturación y educación domésticas.
Roles sexuales y de edad.
Disciplina, jerarquías y sanciones domésticas.

Economía política: Organización de la reproducción, producción, intercambio y consumo en el seno de y entre bandas, aldeas, jefacturas [*chiefdoms*], estados e imperios.

Organización política, facciones, clubs, asociaciones, corporaciones.
División del trabajo, esquemas fiscales y tributarios.
Socialización, enculturación y educación políticas.
Clases, castas, jerarquías urbanas y rurales.
Disciplina, control policíaco-militar.
Guerra.

Superestructura conductual:

Arte, música, danza, literatura, propaganda.
Rituales.
Deportes, juegos, pasatiempos.
Ciencia.

Se puede simplificar esta clasificación agrupando los modos de producción y reproducción bajo el epígrafe de *infraestructura* y las economías doméstica y política bajo el de *estructura*. El resultado es un esquema tripartito:

Infraestructura.
Estructura.
Superestructura.

Con todo, este esquema sólo engloba a los componentes conductuales etic de los sistemas socioculturales. ¿Qué sucede con los componentes mentales? Junto a los componentes conductuales etic se desarrollan, más o menos en paralelo, una serie de componentes mentales cuyas designaciones convencionales son las siguientes:

Componentes conductuales etic	*Componentes mentales y emic*
Infraestructura.	Etnobotánica, etnobiología, conocimientos relativos a la subsistencia, magia, religión.
Estructura.	Parentesco, ideología política, ideologías étnicas y nacionales, magia, religión, tabúes.
Superestructura.	Símbolos, mitos, cánones y filosofías estéticas, epistemologías, ideologías, magia, religión, tabúes.

En lugar de clasificar los componentes mentales y emic con arreglo a la intensidad de su relación con los correspondientes componentes conductuales etic, los agruparemos conjuntamente bajo la designación global de *superestructura mental y emic,* entendiendo por esta expresión los fines, categorías, reglas, planes, valores, filosofías y creencias sobre el comportamiento de carácter consciente o inconsciente que manifiestan los propios participantes o que el observador infiere por sí mismo. Tenemos, pues, ante nosotros, cuatro grandes componentes universales de los sistemas socioculturales: infraestructura, estructura y superestructura conductuales etic, y superestructura mental y emic.

A vueltas con el lenguaje

Una notoria omisión en el esquema anterior es la categoría «lenguaje». Del examen de los actos lingüísticos (pág. 58) debería desprenderse que los estudios de componentes etic conllevan, por lo general, la interpretación de actos lingüísticos y otros acontecimientos comunicativos. Por ejemplo, la descripción de las jerarquías domésticas por medio de ruegos y respuestas a ruegos nos muestra que en tales jerarquías intervienen componentes comunicativos susceptibles de estudio mediante operaciones etic. Dado que los actos de comunicación, especialmente los de tipo lingüístico, suelen ocurrir hasta en las escenas más cortas, todas las categorías etic fundamentales se basan, hasta cierto punto, en la observación de acontecimientos comunicativos.

La comunicación, y por ende el lenguaje hablado, cumple un cometido instrumental de suma importancia en la coordinación de las

actividades infraestructurales, estructurales y superestructurales; de ahí que no se pueda *restringir* su ámbito a uno de estos sectores exclusivamente. Por añadidura, la comunicación, en forma de actos lingüísticos, constituye la materia misma de que se compone la superestructura mental y emic. Consecuentemente, no cabe considerar al lenguaje por sí mismo como un componente exclusivamente infraestructural, estructural o superestructural, ni tampoco como un fenómeno exclusivamente mental o conductual.

Otra importante razón para que el lenguaje no figure como componente separado en el patrón universal consiste en que el materialismo cultural no se interesa por las posibles relaciones funcionales entre la infraestructura y los *principales* rasgos fonémicos y gramáticos de las distintas familias lingüísticas. El materialismo cultural no sostiene, por ejemplo, que determinados modos de producción y reproducción sean la causa de que tal o cual pueblo hable una lengua indoeuropea en lugar de uto-azteca. (Los idealistas culturales, en cambio, llegaron a proponer la teoría, hoy en día desacreditada, de que las categorías gramaticales indo-europeas posibilitaron la Revolución Industrial; véase Whorf, 1956.)

Ahora nos encontramos ya en situación de enumerar los principios teóricos del materialismo cultural.

Principios fundamentales del materialismo cultural

El núcleo de los principios que guían el desarrollo de conjuntos interrelacionados de teorías en la estrategia materialista cultural fue anticipado por Marx (1970 [1859]: 21) con las siguientes palabras: «El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos de la vida social, política y espiritual. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, al contrario, es su ser social lo que determina su conciencia.» Tal como está enunciado, este principio supuso un gran avance para el conocimiento humano, sin duda equiparable en su época a la formulación del principio de la selección natural por Charles Darwin y Alfred Wallace. Sin embargo, en el contexto de la moderna investigación antropológica, las ambigüedades inherentes a la expresión «modo de producción», la omisión del «modo de reproducción» y la ausencia de las distinciones emic/etic y mental/conductual imponen la necesidad de una reformulación.

La versión materialista cultural del gran principio marxiano viene a ser la siguiente: Los modos de producción y reproducción conductuales etic determinan probabilísticamente las economías domés-

tica y política conductuales-etic, que a su vez determinan las superestructuras conductual y mental-emic. Para abreviar, podemos calificar a este principio de determinismo infraestructural.

La significación estratégica de este principio radica en que proporciona un conjunto de prioridades para la formulación y contrastación de teorías e hipótesis sobre las causas de los fenómenos socioculturales. Los materialistas culturales otorgan la máxima prioridad al esfuerzo de formular y contrastar teorías en las que los factores causales primarios son las variables infraestructurales. El no lograr identificar tales factores en la infraestructura justifica la formulación de teorías en que se trate de demostrar la primacía causal de variables estructurales. Reviste aún menos interés la exploración de la posibilidad de que la solución de los enigmas socioculturales radique fundamentalmente en la superestructura conductual. Finalmente, la formulación y contrastación de teorías que atribuyen la primacía causal a la superestructura mental y emic constituye sólo un último recurso, cuando no es posible formular teorías conductuales etic, o cuando las ya formuladas han sido definitivamente descartadas. Dicho de otro modo, el materialismo cultural afirma la prioridad estratégica de los procesos y condiciones etic y conductuales sobre los de índole emic y mental, y de los procesos y condiciones infraestructurales sobre los estructurales y superestructurales; no descarta, empero, la posibilidad de que los componentes emic, mentales, superestructurales y estructurales alcancen cierto grado de autonomía con respecto a la infraestructura conductual etic. Más bien, se debería decir que se limita a postergar y retrasar dicha posibilidad al objeto de garantizar la más completa exploración de las influencias determinantes que ejerce la infraestructura conductual etic.

¿Por qué la infraestructura?

La prioridad estratégica que el materialismo cultural otorga a la producción y reproducción etic y conductuales representa un intento de constituir teorías que incorporen las regularidades sujetas a leyes presentes en la naturaleza. Como todas las bioformas, los seres humanos consumen energía para obtener energía (y otros productos que ayudan a sostener la vida). Y como todas las bioformas, nuestra capacidad para producir niños supera a nuestra capacidad de obtener energía para ellos. La prioridad estratégica de la infraestructura se apoya en el hecho de que los hombres no pueden cambiar estas leyes. Lo más que podemos hacer es buscar un equilibrio entre

la reproducción y la producción y consumo de energía. Qué duda cabe que la tecnología nos ha permitido alcanzar una notable capacidad para elevar y disminuir las tasas productiva y reproductora. Pero también la tecnología se ve afectada por leyes físicas, químicas, biológicas y ecológicas que tampoco son alterables y que necesariamente limitan el ritmo y la dirección del cambio tecnológico y, por ende, el grado de control sobre la reproducción que la intervención tecnológica hace posible en un contexto ambiental específico. Por añadidura, toda intervención de esta índole se halla limitada por el nivel de evolución tecnológica —nivel que no puede ser alterado por un acto de voluntad instantáneo— y la capacidad de cada hábitat para absorber diferentes tipos e intensidades de tecnoeconomías sin sufrir cambios irreversibles.

La infraestructura, en otras palabras, representa la principal zona interfacial entre naturaleza y cultura, la región fronteriza en la que se produce la interacción de las restricciones ecológicas, químicas y físicas a que está sujeta la acción humana con las principales prácticas socioculturales destinadas a intentar superar o modificar dichas restricciones. El orden de prioridades materialista cultural —de la infraestructura a los restantes componentes conductuales y, por último, a la superestructura mental— refleja cómo estos componentes se alejan progresivamente del vértice naturaleza/cultura. Dado que el objetivo del materialismo cultural, de conformidad con la pauta que marca la orientación de la ciencia en general, consiste en descubrir el máximo grado de orden en su campo de investigación, es lógico que la construcción de teorías se fije en aquellos sectores más directamente afectados por las limitaciones dadas de la naturaleza. Otorgar prioridad estratégica a la superestructura mental, como preconizan los idealistas culturales, es apostar mal. A la naturaleza le da lo mismo que Dios sea un padre amantísimo o un sanguinario caníbal. Pero no le es indiferente que el período de barbecho de un campo cultivado por el método de roza dure un año o diez. Sabemos que existen poderosos constreñimientos en el nivel infraestructural; por ello, no nos equivocaremos al apostar que tales constreñimientos condicionan también a los componentes estructurales y superestructurales.

Ciertamente, la presunta existencia de condicionamientos «estructurales» neouro-psicológicos que obligan a todos los seres humanos a pensar con arreglo a pautas predeterminadas suscita en nuestros días un vivo interés. Más adelante, examinaré estas afirmaciones estructuralistas con todo detalle. Por el momento, baste decir que si, como asegura Levi-Strauss, la mente humana sólo encierra pensamientos «buenos para pensar», el menú es lo suficientemente va-

riado como para satisfacer a todos los paladares. Sin duda alguna, los seres humanos poseen pautas de pensamiento específicas de la especie (del mismo modo que poseemos pautas de locomoción o dispositivos para conservar el calor corporal específicos de la especie). Ahora bien, ¿de qué nos sirve este hecho a la hora de explicar la extraordinaria diversidad de visiones del mundo, religiones y filosofías, todas igualmente «buenas para pensar»? Los estructuralistas y demás idealistas culturales no pueden responder a esta pregunta mejor de lo que pueden explicar por qué los seres humanos, bípedos terrestres por naturaleza, montan a veces a caballo o vuelan por los aires, o por qué, dada la dotación específica de la especie de glándulas sudoríparas, ciertas gentes se refrescan con aparatos de aire acondicionado y otras lo hacen sorbiendo té caliente.

La ventaja estratégica del determinismo infraestructural en comparación con el estructuralismo y la sociobiología consiste en que los factores limitadores son siempre variables cuya influencia es mensurable. Esto permite al materialismo cultural construir teorías que dan cuenta tanto de las semejanzas como de las diferencias. Por ejemplo, la necesidad de comer es una constante, pero las cantidades y clases de alimentos que se pueden comer varían según la tecnología y el hábitat. Los impulsos sexuales son universales, pero sus consecuencias reproductoras varían con arreglo a la tecnología de la anticoncepción, los cuidados perinatales y el trato que reciben los neonatos.

Al contrario de lo que sucede con las ideas, no es posible hacer aparecer y desaparecer las pautas de producción y reproducción. Como están enraizadas en la naturaleza, sólo podemos cambiarlas alterando el equilibrio entre cultura y naturaleza y esto, a su vez, requiere un consumo de energía. El pensamiento no puede cambiar cosas exteriores a la propia mente a menos de que vaya acompañado de movimientos corporales. En consecuencia, parece razonable buscar los comienzos de las cadenas causales que afectan a la evolución sociocultural en el complejo de actividades corporales consumidoras de energía que inciden sobre el equilibrio entre el tamaño de cada población humana, la cantidad de energía dedicada a la producción y la provisión de recursos necesarios para el sostenimiento de la vida. Los materialistas culturales mantienen que este equilibrio es tan vital para la supervivencia y bienestar de los individuos y grupos que lo disfrutan que todas las actividades y pensamientos culturalmente estructurados que éstos realizan probablemente se hallan determinados directa o indirectamente por su carácter específico. Ahora bien, esta afirmación no es producto de la convicción última de que sabemos cómo es el mundo en realidad; la proponemos

con el único fin de formular las mejores teorías posibles acerca de cómo es probablemente el mundo.

Pensamiento y conducta

Gran parte de la oposición al materialismo cultural se basa en lo que parece ser la más patente de las verdades: que la conducta se halla gobernada por el pensamiento; es decir, que la vida social humana se rige por normas. En el capítulo 9 me ocupo de la crítica de este punto de vista, pero tal vez sean convenientes ciertas aclaraciones en el presente contexto. Lo que desconcierta a muchas personas es cómo se puede mantener que la conducta determina el pensamiento cuando su propio comportamiento no parece, desde un punto de vista intuitivo, sino una exteriorización de fines mentales y preceptos morales. Considérese un caso de importancia tan vital para la evolución de la cultura como el del cambio tecnológico. Para que las culturas desarrollen herramientas de piedra, arcos y flechas, azadones, arados, cerámica y maquinaria, ¿no tuvo que pensar alguien primero en cómo fabricar estas cosas?

El materialismo cultural no considera a los inventores ni a ningún ser humano como autómatas o zombies cuyas actividades nunca están bajo control consciente. Al afirmar la primacía de la infraestructura conductual sobre la superestructura emic y mental, el materialismo cultural se refiere no tanto a la manera en que se originan los inventos tecnológicos y otras innovaciones creativas en los individuos, como al modo en que tales innovaciones llegan a cobrar una existencia social material y a ejercer influencia sobre la producción y reproducción sociales. Las ideas de genios como Herón de Alejandría, que inventó la turbina de vapor en el siglo III, o Leonardo da Vinci, que inventó el helicóptero en el XVI, no pueden asumir una existencia social material a menos que también se den las condiciones materiales adecuadas para su aceptación y uso sociales. Es más, la aparición independiente, bajo condiciones infraestructurales similares, de inventos como la cerámica o la metalurgia en diferentes partes del mundo nos sugiere que ni siquiera las ideas más originales ocurren sólo una vez. De hecho, la extraña forma en que inventos como el buque de vapor, el teléfono, el aeroplano, la fotografía, el automóvil y cientos de ingenios patentables fueron objeto de reclamaciones de prioridad por parte de laboratorios e individuos independientes (cf. Kroeber, 1948), nos lleva inevitablemente a la conclusión de que, cuando estén maduras las condiciones infraestructurales, surgirán las ideas apropiadas, y no una sino mu-

chas veces. Por lo demás, disponemos de elementos de juicio que nos indican que algunos de los más grandes inventos jamás realizados —por ejemplo, la agricultura— se conocían miles de años antes de que empezaran a desempeñar un papel significativo en las infraestructuras de las sociedades prehistóricas (véanse págs. 103 y ss.).

La intuición de que el pensamiento determina la conducta brota de la limitada perspectiva temporal y cultural de la experiencia ordinaria. Sin duda, los pensamientos conscientes en forma de planos e itinerarios ayudan a individuos y grupos a encontrar su camino a través de las complejidades cotidianas de la vida social. Pero estos planos e itinerarios se limitan a cartografiar la selección preexistente de vías de salida conductuales. Ni siquiera en las sociedades más permisivas y con mayor oferta de roles nacen las acciones planeadas —un almuerzo, una cita entre amantes, una velada teatral— de la nada, sino que se las escoge del inventario de escenas recurrentes característico de la cultura de que se trate. La disyuntiva entre los determinismos conductual y mental no tiene que ver con la cuestión de si la mente determina la selección del inventario de pensamientos culturalmente realizables. Como dijo Schopenhauer: «Deseamos lo que nos dicta nuestra voluntad, pero nuestra voluntad no nos dicta lo que deseamos.» Así pues, la intuición humana concerniente a la primacía del *pensamiento sobre la conducta no tiene más valor* que nuestra intuición de que la tierra es plana. Insistir en la prioridad de lo mental en la cultura significa alinear nuestra comprensión de los fenómenos socioculturales con el equivalente antropológico de la biología pre-darwinista o la física pre-newtoniana. Supone creer en lo que Freud llamaba «omnipotencia de las ideas». Semejante creencia es una forma de infantilismo intelectual que deshonra nuestra capacidad mental específica de la especie.

Selección individual y selección grupal

Saber establecer un vínculo entre las elecciones conductuales realizadas por individuos determinados y las respuestas colectivas de los sistemas socioculturales es consustancial a la labor de construir teorías materialistas culturales. Hay que poder demostrar por qué una clase de opciones conductuales es más probable que otra no en función de impulsos, pulsiones, presiones y otras «fuerzas» metafísicas y abstractas, sino en función de principios bio-psicológicos concretos pertinentes al comportamiento de los individuos que participan en el sistema.

Otra forma de expresar este imperativo consiste en afirmar que los procesos de selección responsables de la divergencia y convergen-

cia de las trayectorias evolutivas de los sistemas socio-culturales operan fundamentalmente en el nivel individual; los individuos siguen tal o cual curso de acción y, a resultas de ello, cambia la pauta colectiva. Pero esto no quiere decir que descartemos la posibilidad de que muchos rasgos socioculturales se seleccionen por la supervivencia diferencial de sistemas socioculturales enteros; es decir, que se produzca una selección grupal. Debido a que probablemente se daba una intensa competencia intergrupal entre las primitivas poblaciones humanas, no hay que desechar la posibilidad de la extinción de sistemas que, si bien satisfacían las necesidades psico-biológicas de sus miembros, eran vulnerables a vecinos más rapaces, con la consiguiente pérdida de ciertos inventarios culturales y la preservación y propagación de otros.

No obstante, tal selección grupal no es sino una consecuencia catastrófica de una selección que opera en o a través de individuos. La evolución cultural, al igual que la biológica, ha tenido lugar (al menos hasta ahora) a través de cambios oportunistas que incrementan los beneficios y disminuyen los costos para los individuos. Del mismo modo que una especie no «lucha por la supervivencia» como entidad colectiva, sino que sobrevive o se extingue como consecuencia de los cambios adaptativos en los organismos individuales, así también la supervivencia o extinción de los sistemas socioculturales depende de los cambios adaptativos en el pensamiento y actividades de hombres y mujeres que responden con oportunismo a las opciones de costo-beneficio. Si el sistema sociocultural sobrevive como resultado de la selección de pautas de pensamiento y conducta en el nivel individual, esto no se debe a que el grupo en sí tenga éxito, sino a que lo han tenido algunos o la totalidad de sus miembros individuales. Así, si un grupo es exterminado en la guerra, cabe afirmar que ha sido seleccionado como grupo; pero si lo que queremos es comprender por qué ha sido exterminado, tenemos que examinar las opciones de costo-beneficio ejercidas por sus miembros individuales en comparación con las ejercidas por sus vecinos victoriosos. La situación no se altera por el hecho de que ciertas personas actúen con el sincero propósito de ayudar a los demás y proteger al grupo. Los santos y los héroes sacrifican sus vidas por el «bien» de los demás; pero la aceptación o el rechazo de ese «bien» por parte de éstos sigue dependiendo de la balanza de costos y beneficios individuales. No sólo de santos vive la sociedad. Para que el altruismo triunfe, debe conferir ventajas adaptativas, tanto a los que dan como a los que toman.

Esto, en modo alguno, significa que sea posible predecir la dirección del cambio cultural a corto plazo evaluando lo que cons-

tituye el mayor bien para el mayor número de personas. Hay, evidentemente, muchas innovaciones que, desde un punto de vista bio-psicológico, satisfacen más a unos miembros de la sociedad que a otros. El *purdah,* la cortina que oculta a las mujeres en las sociedades musulmanas, facilita el control político y doméstico de los hombres sobre las mujeres. Presumiblemente, las recompensas bio-psicológicas del *purdah* son mayores para los hombres que para las mujeres; se puede incluso decir que para las mujeres hay severos castigos. Pero los hombres tienen el poder de hacer que su propio bienestar pese más en la balanza de ventajas y desventajas que el de las mujeres. Cuanto más jerárquica es la sociedad con respecto a criterios de sexo, edad, clase, casta y etnia, mayor será el grado de explotación de un grupo por otro y menor la probabilidad de calcular la trayectoria de la evolución sociocultural a partir de la utilidad bio-psicológica media de los rasgos. Esto conduce a numerosas situaciones desconcertantes en las que parece que los actos de importantes sectores de la sociedad, en vez de elevar su bienestar práctico, lo disminuyen. En la India, por ejemplo, los miembros de las empobrecidas castas bajas defienden denodadamente la regla de la endogamia de casta e insisten en la necesidad de legitimar los matrimonios mediante dotes cuantiosas. En abstracto, se diría que a los miembros de dichas castas les iría mejor, desde un punto de vista material, si practicaran la exogamia y abandonaran toda insistencia en grandes pagos matrimoniales. Pero las víctimas del sistema de castas no pueden basar su conducta en cálculos abstractos a largo plazo. El acceso a oficios tan miserables como albañil, cordelero o fabricante de vino de palma depende de una identidad de casta validada por la obediencia a las reglas de casta. En las castas inferiores, no lograr mantener una posición respetable como miembro de las mismas equivale a perder la oportunidad de trabajar hasta en los oficios más ínfimos y, por tanto, a hundirse aún más en la miseria. Para los que forman la base de la pirámide social, liberarse del peso de los privilegios acumulados de las castas superiores es algo que sobrepasa completamente su capacidad práctica; de ahí que, por antinatural que pueda parecer, sean aquellos que menos se benefician del sistema quienes más ardientemente lo defiendan en la vida cotidiana.

Las constantes bio-psicológicas

El peligro de postular la existencia de impulsos y predisposiciones bio-psicológicos de carácter panhumano estriba en ceder a la

tentación de reducir todas las semejanzas socioculturales a un «biograma» genético imaginario (véase pág. 147), cuando la mayor parte de las semejanzas y diferencias se deben a procesos evolutivos socioculturales. Por razones que especificaré más adelante al discutir el reduccionismo biológico, la observación más importante que cabe hacer del biograma humano es constatar su relativa independencia de cualquier clase de impulso o predisposición bio-psicológica específica de la especie. Como tal especie, hemos sido seleccionados con arreglo a nuestra capacidad para adquirir repertorios complejos de respuestas socialmente aprendidas y no con arreglo a impulsos e instintos específicos de la especie. No obstante, sin postular la existencia de principios selectivos que operan en el nivel bio-psicológico, no es posible explicar cómo media la infraestructura entre cultura y naturaleza.

Es mejor empezar con un conjunto mínimo de principios selectivos bio-psicológicos que con uno que intente presentar una relación completa de lo que representa ser miembro de la especie humana. Enumeraré, por tanto, únicamente cuatro:

1. Las personas necesitan comer y, por lo común, optarán por las dietas que ofrezcan más calorías, proteínas y otros nutrientes.
2. Las personas no pueden permanecer totalmente inactivas, pero a la hora de enfrentarse a una tarea específica, preferirán realizarla consumiendo el mínimo de energía.
3. Las personas poseen una sexualidad muy desarrollada y obtienen un placer reconfortante del coito (heterosexual en la mayor parte de los casos).
4. Las personas necesitan amor y afecto para sentirse felices y seguras, y, a igualdad de las demás cosas, harán lo posible para aumentar el amor y afecto que los demás les dan.

En justificación de esta lista puede aducirse que su generalidad está garantizada por la existencia de predisposiciones bio-psicológicas similares entre los miembros del orden de los primates. Tal vez se desee postular que las tendencias a la creación artística y musical, la dicotomización, la racionalización, la creencia en Dios, la agresividad, la risa, el juego, el aburrimiento, la libertad, etc., son también naturales en el hombre. Pero si sucumbimos a la tentación de abrir la lista a todos los factores, pronto acabaremos por reducir todo rasgo cultural recurrente a la condición de dato biológico. La adecuación de esta lista, en cambio, debe juzgarse en función de la adecuación de las teorías que ayuda a generar. Cuanto más parcos

seamos en lo que concierne a presuponer la existencia de constantes bio-psicológicas, tanto más eficaz y elegante será la red de teorías que emane de las estrategias socioculturales. Nuestro objetivo consiste en explicar mucho con poco.

Pese a la parsimonia de mi lista, a todo el mundo se le ocurrirá en seguida conductas y pensamientos antitéticos. Para el primer punto estaría la obesidad, el dejarse morir de hambre, el vegetarianismo y las patologías dietéticas autoinfligidas; para el segundo, el intenso gasto de energía en las actividades deportivas y artísticas; para el tercero, la continencia, la homosexualidad, la masturbación; para el cuarto, el infanticidio, las disputas domésticas y la explotación. Con todo, la existencia de estas pautas aparentemente contradictorias no es necesariamente letal para el esquema propuesto. Nada hay en la enumeración de principios bio-psicológicos pan-específicos que indique que una selección que actúa a través de las preferencias de los individuos vaya a contribuir a la larga a maximizar los resultados previstos. Por el contrario, la selección de rasgos maximizadores suele desembocar en agotamientos ecológicos. Así, el intento repetido de aumentar el consumo de proteínas muchas veces acaba disminuyéndolo; la adopción de mecanismos destinados a ahorrar trabajo no consigue sino que la gente trabaje más; la escalada de la actividad sexual masculina conduce a una escasez sistémica de mujeres, y el estrechamiento de los lazos afectivos, metamorfoseado por la política, lleva a una mayor explotación de una clase por otra. Estas paradojas ni invalidan la lista de universales ni falsan los principios del materialismo cultural; sencillamente, revelan los enigmas que el materialismo cultural se propone resolver de un modo más efectivo que las estrategias rivales.

Modo de producción y relaciones de producción

No existe un acuerdo generalizado en lo que atañe a qué entendía Marx por infraestructura y modo de producción (Legros, 1979). Aunque distinguía entre relaciones y fuerzas de producción, ambos conceptos conllevan desdichadas ambigüedades. Como recalqué en el capítulo anterior, Marx dejó sin resolver el problema de la objetividad. Careciendo de los conceptos de operaciones emic y etic y mezclando indiscriminadamente los fenómenos mentales y conductuales, Marx transmitió a la posteridad una herencia de ambigüedad dialéctica hegeliana que, en nuestros días, los marxistas de nuevo cuño están llevando hasta sus últimas consecuencias (véase cap. 8). No creo que sea posible adivinar lo que Marx verdaderamente quiso

decir con modo de producción, ni qué componentes se proponía incluir o excluir en dicho concepto.

En lugar de discutir lo que Marx quiso decir, permítaseme exponer las razones de las inclusiones y omisiones de la página 68. Como materialista cultural, sostengo que la infraestructura debe componerse de aquellos aspectos que nos permitan predecir un máximo de componentes adicionales, hasta el comportamiento de todo el sistema si fuera posible. Consecuentemente, he trasladado ciertos aspectos clave de lo que muchos marxistas denominan «relaciones de producción» del ámbito de la infraestructura al de la estructura y superestructura. El concepto marxista clásico de «propiedad de los medios de producción», por ejemplo, designa el acceso diferencial a la tecnología empleada en la producción de subsistencia y, por tanto, no es un elemento de la infraestructura, sino un rasgo organizacional de la estructura. El significado estratégico de esta divergencia consiste en que, a mi modo de ver, es posible explicar la evolución de la propiedad de los medios de producción como variable dependiente con respecto a la evolución de la demografía, la tecnología, la ecología y la economía de subsistencia. En tanto no se pueda demostrar que una explicación de este tipo es inviable, no parece tener demasiado sentido oponerse a que se excluya a la propiedad de la infraestructura.

Análogamente, considero las pautas de intercambio —reciprocidad, redistribución, comercio, mercados, empleo, transacciones monetarias— no como elementos de la infraestructura, sino, en parte, como componentes estructurales etic —aspectos de las economías doméstica y política— y, en parte, como componentes de la superestructura emic y mental. También, en este caso, la decisión se justifica con la confianza en que es posible predecir las pautas de intercambio a partir de una conjunción de variables más básicas.

Evidentemente, un conocimiento de los componentes demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales no nos permitirá predecir jamás ciertos aspectos de la propiedad y el intercambio. Hay universos enteros de fenómenos relativos a la propiedad y el intercambio en contextos de mercados de precios, por ejemplo, que deben enfocarse mediante las categorías y modelos con que los economistas describen y predicen los insumos y productos monetarios, las inversiones de capital, los precios y los salarios, etc. Rechazo de plano cualquier pretensión de que se pueda interpretar todo acontecimiento y proceso económicos como mero reflejo de los modos de producción y reproducción. Téngase presente que el materialismo cultural, al afirmar la prioridad estratégica de las condiciones y procesos conductuales etic sobre los de tipo emic y mental, y de las

condiciones y procesos infraestructurales sobre los estructurales y superestructurales, no niega la posibilidad de que los componentes estructurales, superestructurales y emic adquieran cierto grado de autonomía con respecto a la infraestructura etic. Antes bien, se limita a postergar y aplazar esa posibilidad al objeto de garantizar la exploración más profunda posible de las influencias determinantes que ejerce la infraestructura. Considerar los valores de precios, el capital, los salarios y los mercados de bienes como elementos estructurales y superestructurales en vez de infraestructurales y otorgarles un *grado* de autonomía en la determinación de la evolución de los sistemas socioculturales contemporáneos de ninguna manera equivale a invertir o abandonar las prioridades estratégicas del materialismo cultural. Nuestros principios siguen siendo aplicables. Tales principios hacen hincapié en el predominio de la perspectiva conductual etic del intercambio sobre la mental emic y en el papel de la infraestructura conductual etic en la determinación de las condiciones que han dado lugar al nacimiento de mercados y economías monetarias. De hecho, la incompatibilidad del materialismo cultural con las interpretaciones marxistas clásicas de la dinámica interna del capitalismo radica, precisamente, en que para Marx, las categorías esencialmente emic y mentales de capital y beneficios desempeñan un papel predominante en la ulterior evolución de la moderna sociedad industrial, mientras que, desde la óptica del materialismo cultural, la clave del futuro del capitalismo se encuentra en la conjunción de sus componentes etic conductuales y, sobre todo, en la retroalimentación entre infraestructura y economía política (véase páginas 251 y ss.).

Modos de reproducción y producción

Los principios materialistas culturales también divergen radicalmente del marxismo clásico en su consideración de la producción de niños como parte de la infraestructura. Esta desviación es, a mi modo de ver, imprescindible para poder explicar por qué experimentan los modos de producción cambios que dan por resultado transformaciones sistémicas y líneas evolutivas convergentes y divergentes. Marx trató de explicar el paso de un modo de producción a otro recurriendo a la idea hegeliana de que las formaciones sociales desarrollan, a lo largo de su existencia, contradicciones internas que son la causa de su destrucción y sientan las bases para el surgimiento de nuevas formaciones sociales.

Según Marx, los modos de producción evolucionan mediante el desarrollo de contradicciones entre los medios y las relaciones de producción. «Al llegar a una fase determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes.» Es decir, las relaciones de producción (por ejemplo: la propiedad privada y el móvil del beneficio) frenan el abastecimiento de recompensas materiales; se convierten en «trabas» para el proceso productivo. Finalmente, son destruidas y reemplazadas por relaciones de producción superiores (por ejemplo: propiedad colectiva) que posibilitan una expresión más amplia del potencial de los medios de producción (una economía basada en la abundancia en vez de en la escasez).

En la dialéctica de la historia marxiana, al igual que en la de Hegel, cada época o formación social se ve impulsada hacia su inevitable negación por una misteriosa fuerza teológica. Para Hegel, era el desenvolvimiento de la idea de libertad; para Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas. Y para que la contradicción máxima entre fuerzas y relaciones pueda constituir la fuerza motriz de una evolución sociocultural fiel a la visión hegeliana de un cosmos espiritualizado cuya negación dialéctica conduce a una utopía celestial, es menester que el modo de producción tienda a la realización máxima de su dominio sobre la naturaleza. En palabras de Marx: «Ninguna formación social desaparece antes de haberse desarrollado todas las fuerzas productivas que tienen cabida en su seno» *(1970 [1859]: 21)*. ¿Por qué habría de ser esto así?

A mi modo de ver, los factores demográficos contribuyen a explicar la expansión histórica de las fuerzas productivas. De ahí la necesidad de hablar de un «modo de reproducción» cuyo efecto sobre las estructuras sociales y la ideología es tan importante como el del modo de producción.

Los antropólogos han reconocido hace tiempo que, desde la perspectiva más amplia, la evolución cultural se ha caracterizado por tres factores fundamentales: escalada de los presupuestos energéticos, incremento de la productividad y aceleración del crecimiento demográfico. (1) A lo largo de la evolución, el consumo de energía per cápita y sistema local ha tendido a aumentar. Las culturas en el nivel de desarrollo de bandas empleaban menos de 100.000 biocalorías por día; las clasificables en el nivel de aldeas agrícolas de bosque tropical que practicaban el cultivo de tierra quemada, cerca de un millón; en el de las aldeas neolíticas con una agricultura de secano mixta, aproximadamente dos millones; en los primeros estados hidráulicos de Mesopotamia, China, India, Perú y Mesoamérica, unos 25 mil millones; y en los modernos superestados indus-

triales, más de 50 trillones. (2) La eficiencia productiva, medida según el producto energético por unidad de trabajo humano, también se ha multiplicado, pasando de, aproximadamente, 10 a 1 entre los cazadores y recolectores a 20 a 1 entre los agricultores de roza y 50 a 1 en los sistemas de regadío. (3) También ha aumentado la población humana. La densidad global ascendía a menos de un habitante por milla cuadrada en el 10000 a. de C. y hoy en día sobrepasa los 64 habitantes. Por su parte, los asentamientos humanos crecieron de 25 a 50 personas por banda; de 150 a 200 por aldea de agricultura de roza; de 500 a 1.500 por aldea neolítica agrícola mixta. Hacia el 200 a. de C. los grandes estados preindustriales orientales estaban más densamente poblados que el mundo entero diez mil años antes.

¿Por qué habrían de aumentar estos tres factores al unísono? Marx nunca se planteó semejante cuestión porque, como Malthus, suponía implícitamente que el crecimiento demográfico era inevitable. Los modernos descubrimientos arqueológicos y antropológicos, empero, no respaldan este supuesto. Durante dos o tres millones de años, el tamaño de las poblaciones homínidas se mantuvo estacionario o se vio sometido a fluctuaciones relativamente pequeñas. ¿Por qué empezó a crecer la población? No es posible afirmar que ello se debiese al progreso tecnológico y a la elevación de los niveles de vida. Otras dos tendencias evolutivas fundamentales desmienten tal interpretación: de una parte, pese al aumento de la eficiencia tecnológica, el número de horas per cápita dedicadas a la subsistencia no sólo no disminuyó, sino que se elevó, alcanzando su cota más alta con el sistema de trabajo asalariado del capitalismo decimonónico; de otra, la relación que cabe establecer entre crecimiento demográfico y decrementos sustanciales en la calidad de la vida, medida en términos de nutrición, salud y longevidad.

Dicho de otro modo: por lo general, las culturas no han empleado los incrementos en la eficiencia tecno-ambiental causados por la invención y puesta en práctica de «mecanismos de ahorro de trabajo» precisamente para este menester, sino para elevar el *throughput* energético, que, a su vez, no se ha utilizado para mejorar los niveles de vida, sino para producir más niños. El desarrollo de la estratificación de clases y la explotación no puede explicar esta paradoja, ya que esta situación también era característica de las sociedades sin clases y fue, en cualquier caso, una de las causas, y no una consecuencia de la aparición del Estado (véanse págs. 119 y ss.).

La solución al dilema de por qué los nuevos y más eficientes modos de producción producían gente en lugar de reducir el traba-

jo y/o incrementar el consumo per cápita radica en los métodos empleados por las sociedades pre-modernas para limitar el crecimiento demográfico. Malthus percibió correctamente que, a lo largo de la época pre-industrial, el modo de reproducción se hallaba dominado por técnicas de regulación demográfica malignas, que incluían graves formas de violencia y privación psico-biológicas. A decir verdad, también se disponía de técnicas relativamente benignas, principalmente la homosexualidad, el *coitus interruptus,* el retraso del matrimonio, la continencia sexual puerperal, la masturbación y la lactancia prolongada. Pero estas prácticas, por separado o combinadas, y en frecuencias históricas o etnográficamente confirmables, no pueden explicar las tasas notoriamente bajas (entre 0,0007 y 0,0015 por 100 y por año) del crecimiento anterior al Neolítico, o la tasa inferior al 0,056 del período comprendido entre el Neolítico y la aparición de los primeros estados (Carneiro y Hilse, 1966; Coale, 1974; Kolata, 1974; Van Ginneken, 1974). Teniendo en cuenta la capacidad inherente a las poblaciones humanas sanas de doblar sus efectivos en menos de veinticinco años (Hassan, 1973), no hay más remedio que invocar medios de regulación adicionales para dar cuenta del reducido tamaño de la población humana antes del 3.000 a. de C. Sugiero que entre estos medios adicionales se encontraban la agresión contra la madre y el feto con abortivos traumáticos, el infanticidio (especialmente el femenino) y un sistemático y selectivo descuido nutricional que afectaba, sobre todo, a las niñas y a las muchachas adolescentes (Divale y Harris, 1976; Polgar *et al.,* 1972; Birdsell, 1968; Devereux, 1967). Manteniéndose constante el modo de producción y con una media de sólo cuatro nacimientos por mujer, no queda otra solución que impedir que casi el 50 por 100 de las mujeres que nacen pueda alcanzar la edad reproductora si no se quiere que la calidad de la vida de una población cuyo estado de salud es, en principio, razonablemente bueno sufra drásticos recortes en un corto espacio de tiempo. Esta exigencia constituye una de las grandes fuerzas determinantes de la prehistoria humana.

Antes del desarrollo del Estado, el infanticidio, el aborto traumático y otras formas malignas de control demográfico predispusieron a culturas que en otros aspectos estaban adaptadas a su hábitat a aumentar la producción al objeto de reducir la pérdida de neonatos, niñas y madres. Con otras palabras, debido a que las culturas prehistóricas ajustaban sus efectivos demográficos a sus posibilidades matando o descuidando a sus propios niños, eran vulnerables al señuelo de innovaciones que parecían posibilitar la vida de un

mayor número de niños. Así pues, la conjetura de Malthus de que la presión demográfica ejerció una tremenda influencia sobre la estructura de las sociedades pre-estatales era acertada (cf. Dally, 1971).

Recientemente se ha establecido que el crecimiento de las poblaciones pre-estatales suele cesar en cuanto éstas alcanzan apenas un tercio de la capacidad de sustentación [*carrying capacity*] máxima de su situación tecno-ambiental (Lee y Devore, 1968; Casteel, 1972). Como veremos, esto ha sido interpretado por los marxistas estructurales y otros como una refutación de la importancia de las fuerzas malthusianas. Sin embargo, semejante interpretación es injustificable hasta que no se haya puesto en claro la naturaleza de las restricciones que pesan sobre el crecimiento demográfico. Como acabo de señalar, los elementos de juicio de que disponemos indicaban que las lentas tasas de crecimiento demográfico se alcanzaban a un elevado precio psico-biológico mediante el infanticidio, la violencia sobre la mujer y el descuido de los niños. Esto significa que es muy posible que incluso las sociedades con poblaciones constantes o declinantes experimenten una fuerte presión demográfica o, mejor dicho, una fuerte presión reproductora.

El pago de costos malthusianos puede explicar numerosas características —la guerra, ante todo— de las sociedades pre-estatales. Malthus interpretó atinadamente la guerra como uno de los principales frenos demográficos, pero no comprendió bien las condiciones en que se desarrollaba la guerra paleotécnica, ni tampoco el modo en que desempeñaba la función de controlar el crecimiento. Asimismo, sobrevaloró la influencia de las muertes en combate sobre la tasa de crecimiento de las sociedades modernas. La guerra preestatal, probablemente, no regula la población a través de las muertes en combate sino a través de sus efectos sobre la proporción de sexos, al estimular a las gentes a criar el máximo número de varones y el mínimo de hembras. Por ende, la guerra preestatal no es sencillamente una aberración atribuible al fracaso del modo de producción en subvenir a las necesidades de la subsistencia, punto de vista que, sorprendentemente, Marx (1973 [1857-58]: 607-608) compartía con Malthus. La guerra es además un medio de frenar el crecimiento demográfico, conservar los recursos y mantener altos niveles per cápita de subsistencia. (Por lo que se refiere a la guerra de nivel estatal, lejos de representar un freno a la población, constituye un incentivo para acelerar el crecimiento demográfico y el agotamiento de recursos [véase pág. 121].)

La insuficiencia del tratamiento marxiano de lo que he denominado modo de reproducción se debió a su arrogante desprecio

(1857-58; 1973: 606) de las obras del «babuino» * Malthus. El motivo de su rechazo de Malthus consistía en que, según la tesis de éste, ningún cambio en la economía política sería capaz de eliminar la pobreza (cf. Meek, 1971). Pero no es necesario suscribir la reaccionaria interpretación de la historia que nos propone Malthus para reconocer la importancia del modo de reproducción en la determinación del curso de la evolución sociocultural. Al rechazar la obra de Malthus en su totalidad, Marx apartó a sus seguidores de la empresa de desarrollar una teoría de la demografía y ecología humanas sin la cual es imposible comprender las transformaciones convergentes y divergentes de los modos de producción y sus correspondientes superestructuras. No hay aspecto de la producción más importante que la reproducción: la producción de seres humanos. Aunque las distintas modalidades de control demográfico poseen aspectos estructurales y superestructurales, la cuestión central ha sido siempre el desafío que la biología de la reproducción sexual presenta a las limitaciones impuestas por la cultura. En esta esfera, como en la producción de subsistencia, los avances tecnológicos revisten una importancia primordial. La única diferencia estriba en que, para la producción, lo decisivo son los medios de incrementarla, mientras que para la reproducción, lo son los medios de reducirla. El hecho de no otorgar al desarrollo de la tecnología de control demográfico un papel central en la evolución de la cultura resta mucha credibilidad a las teorías y principios tanto del marxismo clásico como del moderno.

No tengo inconveniente en admitir que gran parte de lo que he venido diciendo acerca de la relación entre producción y reproducción es especulativo y precisa de ulterior contrastación empírica. Pero el hecho de constatar que la inclusión del modo de reproducción en la infraestructura posibilita la formulación de un importante conjunto, a la vez original y coherente, de teorías —en el siguiente capítulo expondremos algunas más de ellas— es ya de por sí una razón convincente para hacerlo, aun cuando las propias teorías necesiten ser contrastadas mediante nuevas investigaciones.

El papel de la estructura y la superestructura

La pretensión de que el materialismo cultural reduce la estructura y la superestructura a epifenómenos mecánicos que sólo des-

* Entre otros, también le dedicó los siguientes calificativos: «plagiario profesional», «desvergonzado impostor» y «abogado comprado».

empeñan un papel pasivo en la determinación de la historia es uno de los argumentos que más frecuentemente esgrimen sus detractores. A partir de aquí, estos críticos infieren que el materialismo cultural no es sino una doctrina de la indiferencia y pasividad política e ideológica. También nosotros cuestionaríamos el valor de una estrategia de investigación que sostuviera que la lucha política e ideológica es inútil porque el resultado se halla determinado exclusivamente por la infraestructura. Sin embargo, la estrategia materialista cultural es incompatible con semejante conclusión. Siendo esto así, ¿cuál es exactamente el papel de la estructura y la superestructura en las determinaciones causales propuestas por el materialismo cultural?

Como ya he señalado en secciones anteriores, los sistemas socioculturales se componen de infraestructura, estructura y superestructura. Un cambio en cualquiera de los componentes del sistema conduce generalmente a cambios en los restantes. En este sentido, el materialismo cultural es compatible con todas las variedades del funcionalismo que emplean una analogía organísmica para transmitir su apreciación de las interdependencias entre las «células» y «órganos» del «cuerpo» social.

Esta conceptualización puede mejorarse introduciendo una distinción entre interdependencias mantenedoras y destructoras del sistema. La consecuencia más probable de cualquier innovación —ya surja en la infraestructura, en la estructura o en la superestructura— es una retroalimentación negativa mantenedora del sistema. El amortiguamiento de la desviación resultará bien en la extinción de la innovación en cuestión, bien en ligeros cambios compensatorios en otros sectores —cambios que preservan las características del sistema global. (En los Estados Unidos, por ejemplo, a la introducción de los impuestos federales progresivos sobre la renta siguió una serie de exenciones y «salvaguardias» privilegiadas que lograron amortiguar el movimiento en pro de la eliminación de los extremos de riqueza y pobreza.) No obstante, cierta clase de cambios infraestructurales (por ejemplo, los que incrementan el flujo energético per cápita y/o reducen el despilfarro reproductor) suelen propagarse y amplificarse. Esto da por resultado una retroalimentación positiva a lo largo de los sectores estructurales y superestructurales y una consecuente modificación de las características fundamentales del sistema. El materialismo cultural niega que exista una clase similar de componentes estructurales o superestructurales cuya alteración conduzca, con igual regularidad, a una amplificación de la desviación en vez de a una retroalimentación negativa.

La prioridad causal de la infraestructura es cuestión de la probabilidad relativa de que las innovaciones en los sectores infraestructurales, estructurales y superestructurales produzcan *stasis* o cambio sistémicos. Al contrario que el funcionalismo estructural clásico, el materialismo cultural sostiene que los cambios iniciados en los modos de producción y reproducción etic y conductuales suelen producir amplificaciones de la desviación a lo largo de los sectores doméstico, político e ideológico con mayor frecuencia que al revés. La probabilidad de que innovaciones surgidas en el seno de los sectores estructurales etic y conductuales produzcan cambios destructores del sistema es menor; y aún es menos probable que innovaciones en las superestructuras emic cambien el sistema entero (debido a su relación funcional cada vez más remota con los componentes infraestructurales cruciales). Pongamos un ejemplo familiar: durante la segunda mitad de la década de 1960 muchos jóvenes estaban convencidos de que podía destruirse el capitalismo mediante una «revolución cultural». Se impusieron, en nombre de una «contracultura», nuevos modos de cantar, rezar, vestir y pensar. Como era de esperar, estas innovaciones no tuvieron absolutamente ningún efecto sobre la infraestructura y estructura del capitalismo estadounidense, y su propia supervivencia y propagación en la superestructura parecen hoy en día inciertas, salvo en la medida en que aumenten la rentabilidad de las empresas que venden discos y ropas.

Nada hay en esta formulación del resultado probabilístico de los cambios infraestructurales que legitime la inferencia de que la estructura o la superestructura carecen de importancia, de que son meros reflejos epifenoménicos de factores infraestructurales. Todo lo contrario, la estructura y la superestructura desempeñan, sin duda alguna, un papel crucial en los procesos de retroalimentación negativa responsables de la conservación del sistema. Los procesos productivos y reproductores dependen funcionalmente de la organización política y doméstica etic, y la conjunción etic en su totalidad depende funcionalmente de adhesiones ideológicas a valores y fines que realzan la cooperación y/o minimizan los costos del mantenimiento del orden y de un nivel eficiente de insumos productivos y reproductores. De esto se deduce que las ideologías y movimientos políticos que aflojan la resistencia a un cambio infraestructural incrementan la probabilidad de que una nueva infraestructura se propague y amplifique en lugar de amortiguarse y extinguirse. Más aún, cuanto más directo y enérgico sea el apoyo estructural y superestructural a los cambios infraestrurales, tanto más rápida y profunda será la transformación del sistema entero.

Dicho de otro modo: aunque sostengo que es elevada la probabilidad de que cierto género de cambios en los modos de producción y reproducción logren alterar el sistema, también sostengo que el inicio de cambios simultáneos y funcionalmente relacionados en los tres sectores incrementará la probabilidad de la transformación sistémica. De hecho, sería irracional afirmar que la lucha política o ideológica no puede aumentar o disminuir la probabilidad de cambios sistémicos que afecten a los tres sectores. Pero la cuestión crucial que separa al materialismo cultural de sus rivales es ésta: ¿En qué medida pueden las ideologías y los movimientos políticos propagar y amplificar cambios fundamentales cuando se les oponen los modos de producción y reproducción? Para el materialismo cultural, la propagación y amplificación de innovaciones funcionalmente incompatibles con los modos de producción y reproducción existentes es poco probable; menos, desde luego, que la situación inversa: esto es, cuando existe una resistencia inicial en el plano político-ideológico pero no en los modos de producción y reproducción. Esto es lo que los materialistas culturales quieren decir cuando afirman que, a la larga y en el mayor número de casos, la infraestructura conductual etic determina el carácter de la estructura y la superestructura.

A modo de ilustración, consideremos la relación entre ideologías procreativas, organización doméstica y el modo de producción en los Estados Unidos. Cuando la infraestructura se basaba en las granjas agrícolas de frontera, las familias eran numerosas y se acentuaban los roles femeninos de madres y trabajadoras domésticas no retribuidas. Con la urbanización y el incremento de los costos de la reproducción por comparación con los beneficios esperados de los hijos, las mujeres empezaron a «concienciarse», reivindicando el acceso al mercado de trabajo en pie de igualdad con los hombres. Indiscutiblemente, el proceso de concienciación ha sido un importante instrumento en la liberación de las mujeres de su rol de esclavas del hogar. Pero no puede decirse que la lucha político-ideológica de las mujeres fuera la causa de los grandes cambios en la tecnología, la producción, la demanda de mano de obra barata, el surgimiento de las ciudades, el incremento de los costos de la crianza de los hijos; en definitiva, de todos los cambios que aportan las condiciones infraestructurales de índole funcional sobre las que se asienta la propagación y amplificación de la moderna lucha político-ideológica feminista. Al objeto de comprender la naturaleza asimétrica de las relaciones causales entre la superestructura y la infraestructura, supongamos que, en alguna parte, grupos aislados de hombres comienzan una lucha política e ideológica encaminada a restaurar el esque-

ma de roles sexuales decimonónico. ¿Cabe afirmar que el factor decisivo en el éxito o fracaso de tal empresa vaya a ser su compromiso con el objetivo, es decir, la intensidad de su lucha político-ideológica? Más bien no, porque, en realidad, es muy poco probable que su punto de vista se amplifique y propague mientras predomine la actual infraestructura urbana e industrial.

Por lo demás, el materialismo cultural tampoco propone que las metas se alcancen con absoluta independencia de que las gentes luchen conscientemente por alcanzarlas. Está claro que la lucha político-ideológica consciente posee la facultad de sostener, acelerar, desacelerar y desviar la dirección y el ritmo de los procesos de transformación nacidos en el seno de la infraestructura.

El temor de que el determinismo infraestructural prive a la gente de la voluntad de tomar parte en una lucha consciente se basa en una comprensión absolutamente errónea de la importancia política e ideológica de ciertas teorías materialistas culturales. La infraestructura no es una «causa primera» sencilla, transparente, compuesta de un único factor; todo lo contrario, se trata de una combinación de variables demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales. Su descripción y análisis requieren una ingente labor de investigación cuyos resultados sólo cabe presentar como hipótesis y teorías provisionales y probabilísticas. En ciertos casos, podremos descartar determinadas opciones político-ideológicas por su virtual imposibilidad; pero en otros, es posible que varias vías de acción alternativas se vean respaldadas por teorías e hipótesis que brindan grados de certeza sensiblemente parecidos. Cuando, como sucede a menudo, dominan dos teorías materialistas culturales igualmente probables, el resultado de la lucha político-ideológica parecerá estar decisivamente determinado por el grado de compromiso de los partidos y facciones opuestos. Por ejemplo, es difícil discernir si será más útil un crecimiento demográfico rápido o uno lento para los intereses productivos y reproductores de algunos países subdesarrollados con baja densidad demográfica. De un lado, unas tasas elevadas intensificarán la explotación de los pobres; pero del otro, unas tasas bajas pueden provocar escasez de mano de obra y subproducción, además de prolongar la subordinación económica y político-militar a las superpotencias imperialistas. Las ambigüedades teóricas de esta clase pueden interpretarse de dos maneras: o bien el resultado es totalmente abierto —o sea, no se halla determinado por la infraestructura, sino que depende en gran medida de la lucha ideológica entre los partidarios del crecimiento o del control demográfico—; o bien se halla muy determinado, pero los investigadores no han logrado aportar la clase o cantidad de datos necesarios para

despejar la incógnita de ese resultado determinado. Sugiero que, desde el punto de vista de los participantes activos, viene a dar lo mismo aceptar cualquiera de las dos interpretaciones. A menos que la ambigüedad teórica pueda ser zanjada, el resultado parecerá ser producto del grado de compromiso político-ideológico de las facciones opuestas. (Con todo, siempre queda la esperanza de que, con el tiempo, se conseguirá reducir las incertidumbres gracias a mejores recopilaciones de datos y mejores teorías.)

En suma: las teorías materialistas culturales pueden invocar diferentes grados de causación infraestructural, que oscilan entre la certeza y la indeterminación casi absolutas. A lo largo de este abanico de posibilidades, los compromisos estructurales y superestructurales perfilan, aparentemente, el resultado final a través de procesos de retroalimentación positivos y negativos, en relación inversa a la capacidad de las teorías existentes para descubrir los factores infraestructurales determinantes.

Hay quien afirma que, al propugnar la primacía de la infraestructura, el materialismo cultural no hace sino contribuir a la «deshumanización» de las ciencias sociales. Yo les contestaría que dejar de intentar un análisis objetivo de la relación entre la infraestructura y un conjunto particular de fines políticos sólo sirve a aquellos que se benefician de la destrucción absurda de las vidas y posesiones de otras personas. El autoengaño y la subjetividad no son medidas de lo humano. Rehúso aceptar la autoridad moral de oscurantistas y místicos. No pueden desposeer de humanidad a personas que no sólo quieren comprender el mundo, sino también transformarlo (véase capítulo 11).

Dogmatismo

Este es, sin duda, un momento adecuado para reafirmar las expectativas científicas que subyacen a estas aseveraciones aparentemente dogmáticas. Mi meta científica consiste en formular conjuntos interrelacionados de teorías de vasto alcance y amplia aplicabilidad. Semejantes teorías sólo pueden surgir en el contexto de una estrategia definida. El materialismo cultural confía en evitar la creciente fragmentación en teorías inconexas y mutuamente contradictorias exigiendo que toda hipótesis digna de investigación implique a variables demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales de tipo etic y conductual.

Tres son las posibles réplicas a la acusación de dogmatismo que se imputa a la adhesión al materialismo cultural (cf. Anderson, 1973:

187). En primer lugar, la credibilidad de la estrategia en su totalidad se basa en el carácter empírico de las teorías interrelacionadas y en su continuo perfeccionamiento y sustitución por teorías más convincentes. Dicho de otra manera: todas las teorías específicas que se derivan del principio del determinismo infraestructural deben estar sujetas a un examen crítico permanente y se defienden única y exclusivamente como aproximaciones provisionales. Segundo, es un hecho real que, en la actualidad, hay muchas estrategias de investigación competidoras en las ciencias sociales que se enfrentan entre sí de un modo activo. No preconizo la eliminación de estas alternativas, pero sí propongo valoraciones públicas y profesionales de su capacidad respectiva para resolver enigmas relativos a cuestiones de gran trascendencia social. La eliminación de la totalidad, o de la mayor parte, de las estrategias alternativas constituirá un desastre científico, pues el progreso de la ciencia requiere, como he señalado, estrategias competidoras. Carece de sentido criticar al materialismo cultural en términos de un estado de cosas puramente imaginario en el cual todas las demás estrategias han sido eliminadas de algún modo, cuando, en la realidad, el materialismo cultural no mantiene sino una posición subordinada y minoritaria en el seno del *establishment* de la ciencia social y es objeto de ataques por parte de numerosos críticos, situados, tanto a la derecha como a la izquierda en el espectro político. Tercero, la acusación de dogmatismo puede volverse fácilmente contra quiénes la profieren. Si el programa estratégico que propugnamos aquí no se lleva a la práctica, ¿cómo pretenden saber con toda seguridad aquellos que lo rechazan que el materialismo cultural no es un modo científicamente más eficaz de explicar las diferencias y semejanzas socioculturales que el suyo? La acusación de dogmatismo sólo es admisible a nivel teórico; los materialistas culturales son partidarios sin reservas del operacionalismo y de las pruebas de verificabilidad y contrastabilidad. Repitámoslo: las estrategias de investigación no son falsables; sólo las teorías lo son (¡y sólo pueden falsarlas quiénes brindan teorías mejores!). Nada, por ende, puede ser tan dogmático como la creencia de que los científicos sociales no necesitan escoger entre las distintas estrategias de investigación antes de embarcarse en el estudio de la vida social humana.

Capítulo 4

EL ALCANCE DE LAS TEORIAS MATERIALISTAS CULTURALES

El valor de una estrategia de investigación no radica en la profundidad de su punto de vista epistemológico o en la brillantez de sus principios teóricos abstractos, sino en la fuerza de convicción de sus teorías sustantivas. Sólo la capacidad de éstas para trascender el aspecto superficial de los fenómenos, para revelar relaciones nuevas e insospechadas, para decirnos cómo y por qué son las cosas como son puede justificar su existencia. Además, lo que exigimos de una estrategia no es una serie de teorías inarticuladas, aisladas, inconexas y contradictoras, sino un conjunto de teorías concisas y coherentes; no tanto respuestas definitivas a cualquier cuestión concebible, como respuestas provisionales a cuestiones importantes sobre las vastas fronteras en continua expansión del conocimiento.

Una exposición detallada del corpus total de teorías materialistas culturales y de los datos arqueológicos y etnológicos sobre los que se basan llenaría muchos volúmenes. Obviamente, no puedo esperar satisfacer el derecho del lector a saber de qué tratan estas teorías y al mismo tiempo proporcionar una descripción satisfactoria de su base fáctica en un solo capítulo *. Lo que sí puedo demos-

* Dado que las cuestiones cubiertas en este capítulo corresponden al objeto del campo de la antropología social y cultural en su totalidad, me he abstenido de intentar proporcionar referencias para cada frase. Estas sólo se suministran en los casos más importantes. No obstante, a lo largo de este capítulo me he basado en los datos de mi libro de texto: *Introducción a la antropología general* (Madrid, Alianza Ed., 1981).

trar, en cambio, es que las teorías engendradas por los principios del materialismo cultural son de vasto alcance y amplia aplicabilidad, que poseen un elevado grado de parsimonia —es decir, que explican mucho con poco— y que forman un conjunto de respuestas compacto, lógicamente coherente y bien compenetrado al interrogante de por qué son los sistemas socioculturales a la vez similares y diferentes.

Teorías nomotéticas frente a teorías idiográficas

En el centro mismo del corpus teórico materialista cultural yace un conjunto de teorías que versan sobre el origen de las distintas modalidades de sociedades pre-estatales, el origen del sexismo, las clases, las castas y el Estado, así como sobre el de las principales formas de los sistemas de nivel estatal. Entendemos por «origen» no una concatenación única de acontecimientos históricos que conduce a la aparición inicial de un pensamiento o práctica particulares en un determinado lugar geográfico, sino el proceso nomotético que produce un *tipo* de institución cada vez que se da un determinado conjunto de condiciones. Permítaseme trazar con mayor precisión esta distinción entre acontecimientos nomotéticos e idiográficos.

En el caso extremo, la distinción entre explicaciones nomotéticas e idiográficas plantea escasas dificultades. Las explicaciones nomotéticas se ocupan de los tipos de condiciones recurrentes, de las causas y efectos generales. Así, la guerra, la residencia patrilocal, los calendarios astronómicos y el culto de los antepasados aparecen siempre en diferentes partes del mundo bajo condiciones muy definidas pero sumamente generales. Por contraste, la explicación de un ejemplo particular de guerra (pongamos por caso la batalla de Waterloo) o de la introducción de un determinado calendario (el reformado por Julio César en el 45 a. de C., por ejemplo) en términos que no hagan referencia a teorías generales sobre la guerra o los registros calendarísticos constituirá una explicación idiográfica. Por lo común, tales explicaciones hacen hincapié no tanto en los procesos causales recurrentes como en las secuencias irrepetibles de pensamientos y actividades de ciertos individuos prominentes.

No pretendo decir con esto que las estrategias nomotéticas se ocupen sólo de acontecimientos que ocurren más de una vez. Los orígenes del cristianismo y del budismo, por ejemplo, son acontecimientos únicos y localizados, relacionados con las circunstancias personales de dos individuos determinados. Sin embargo, es posi-

ble ofrecer explicaciones nomotéticas de los orígenes del cristianismo y el budismo completamente distintas de las explicaciones idiográficas comunes. La diferencia estriba en que, en las segundas, las personalidades de Jesús y Gautama se imponen como fuerzas de carácter único que condicionan el desarrollo de los acontecimientos por cauces impredecibles, mientras que, en las primeras, son las fuerzas características de los períodos imperiales en que vivieron Jesús y Gautama las que crean sus personalidades; los acontecimientos se desarrollan por cauces predecibles, y los individuos particulares que intervienen en ellos reaccionan en la forma típica de los reformadores mesiánicos en períodos de corrupción, explotación y miseria generalizadas.

La tensión entre lo singular y lo recurrente se presenta en todas las disciplinas que se ocupan de procesos diacrónicos. La evolución es la crónica del surgimiento de las diferencias a partir de la igualdad. Aunque siempre es más fácil identificar las causas de fenómenos recurrentes, hay que reconocer que los sucesos únicos son resultado de combinaciones únicas de procesos nomotéticos. En este sentido, las teorías materialistas culturales se asemejan a las teorías biológicas que explican los orígenes de las especies. Ciertos procesos recurrentes son la causa de la existencia de fenómenos recurrentes como la replicación del ADN, los receptores fotosensibles y los órganos de locomoción como aletas, patas y alas. Pero los mismos procesos recurrentes explican también la singularidad de cada una de las millones de especies formadas por la selección natural.

Sistemas de caza y recolección

En la lucha por crear una ciencia de la vida social humana, la antropología tiene una ventaja especial gracias a su fascinación por lo que los historiadores y filósofos eurocéntricos denominan peyorativamente «prehistoria». El noventa por ciento de los seres humanos de todos los tiempos vivieron durante la prehistoria, ese inmenso período anterior a la domesticación de animales y plantas en que la caza, la pesca y la recolección de semillas, bayas, nueces, tubérculos y frutos silvestres constituían el modo de producción universal. La explicación de los principales tipos de sociedades cazadoras y recolectoras no puede considerarse, pues, como una mera acotación marginal a las teorías que se concentran en los períodos históricos mejor conocidos y en los modos de producción tecnológicamente más avanzados. Conforme a la concepción de la ciencia como actividad

orientada hacia metas, las estrategias incapaces de analizar las similitudes y diferencias que encontramos en las sociedades cazadoras y recolectoras soportan mal la comparación con las que sí son capaces de hacerlo.

El materialismo cultural brinda una perspectiva coherente de la vida social de los pueblos cazadores y recolectores. Para empezar, el carácter móvil de la existencia de los cazadores-recolectores tiene su causa en la dependencia en que se hallan respecto de una flora y fauna silvestres que se encuentran dispersas. La incapacidad para controlar la tasa de reproducción de la biota, especialmente de las especies depredadas, requiere una baja densidad demográfica regional, así como la adopción de asentamientos pequeños y móviles del tipo de los campamentos. La organización política en bandas es, pues, una consecuencia teórica predecible de la infraestructura de los pueblos paleolíticos y de la de muchos grupos cazadores que perviven en nuestros días o se extinguieron en un pasado muy reciente. Las bandas de cazadores y recolectores suelen tener entre veinticinco y cincuenta miembros por campamento y una densidad regional inferior a un habitante por milla cuadrada; el número de miembros es, no obstante, variable y el tamaño de las bandas suele oscilar con las variaciones estacionales u otro tipo de variaciones de origen ambiental en la abundancia de las presas bióticas. Como el mantenimiento de los niveles nutricionales requiere no sólo la dispersión y reunión diarias, sino además la agregación y disgregación estacionales —cuando maduran las semillas, se secan los pozos de agua, aparecen o desaparecen las especies animales—, al grupo le resulta útil poseer una estructura flexible. A lo largo del año, los pequeños grupos familiares gozan de libertad de movimiento entre campamentos diferentes y, en casos extremos, de establecer campamentos por cuenta propia (Lee y Devore, 1968; Bichieri, 1972; Lee y Devore, 1976). Así, la vida de los cazadores gira en torno a familias nucleares independientes emparentadas por lazos matrimoniales y de filiación que mantienen hogares separados pero comparten la comida mediante intercambios recíprocos. Debido a los cambios en la base de recursos, la necesidad de movilidad y las fluctuaciones estacionales en el tamaño de los campamentos, no esperaremos encontrar entre los cazadores y recolectores muchos casos de familias extensas, linajes o clanes con residencia unilocal.

Los cazadores y recolectores logran la flexibilidad en el nivel estructural mediante el intercambio matrimonial entre bandas vecinas. La red de lazos de parentesco resultante facilita las visitas a lo largo del año. Las bandas refuerzan la solidaridad intergrupal estableciendo campamentos conjuntos y realizando actividades cere-

moniales comunes durante las estaciones en que abundan los recursos. Esto nos lleva a una teoría de la regulación del incesto.

Probablemente, las restricciones que pesan sobre las relaciones sexuales entre hermano y hermana, padre e hija y madre e hijo reflejan la selección negativa de los grupos que no lograron desarrollar alianzas matrimoniales con otras bandas y, por tanto, sufrían una falta de movilidad y flexibilidad, poseían una base de recursos limitada y carecían de socios comerciales y de aliados en la eventualidad de un conflicto armado (Y. Cohen, 1978). La carga de simbolismo y los sentimientos de angustia y culpabilidad que recubren a los tabúes del incesto reflejan una confusión y ambivalencia profundas con respecto a la relación costo/beneficios del incesto; de ahí la necesidad de imponer normas sociales «sagradas» e incuestionables que atajen esa ambivalencia e impidan a las nuevas generaciones repetir los ensayos y errores de las pasadas. (La misma relación entre lo sagrado y beneficios a largo plazo subyace a numerosos tabúes dietéticos; véase págs. 218 y ss.)

El igualitarismo político-económico es otra consecuencia teóricamente predecible de la infraestructura cazadora y recolectora. Como los asentamientos son pequeños, el número de miembros es variable y la producción va de la mano a la boca, los intercambios recíprocos y diarios entre compañeros de campamento disminuyen los costos de trabajo. Los que salen de caza o de recolección pueden permitirse el lujo de volver con las manos vacías o las cestas a medio llenar en la expectativa de que otros compañeros tendrán más suerte. La balanza entre donador y donatario se altera de un día para otro, garantizando así a todos que los infortunios individuales se verán compensados de un modo rutinario por el producto colectivo del grupo. Esto nos conduce a una teoría del intercambio económico: la reciprocidad es la forma dominante de los intercambios entre grupos cazadores y recolectores, mientras que los sistemas de intercambio redistributivos del tipo «gran hombre» [*big man*] son correspondientemente poco frecuentes. La razón infraestructural de esto consiste en que los sistemas de «grandes hombres» constituyen instrumentos político-económicos para intensificar la producción. Pero la intensificación supone un peligro para los ecosistemas cazadores y recolectores, sobre todo para las especies depredadas. Los cazadores actúan apenas uno o dos días a la semana; una caza más frecuente espoleada por redistribuidores como los «grandes hombres» agotaría rápidamente la biomasa animal cosechable. Por eso, las ideologías político-económicas de los cazadores y recolectores se suelen caracterizar por su acento en la modestia y discreción de que debe hacer gala el cazador afortunado (Den-

tan, 1968). Cuando un esfuerzo extra, lejos de incrementar la oferta general de proteínas animales, sólo puede destruir fácil y permanentemente su disponibilidad para todos, la ostentación se convierte en sinónimo de mala educación (Lee y Devore, 1976).

El igualitarismo se halla asimismo firmemente arraigado en la transparencia de los recursos, la simplicidad de las herramientas de producción, la ausencia de bienes inmuebles y la estructura flexible de la banda. Las fricciones entre los que viven en un mismo campamento se resuelven fácilmente con el traslado de las partes en litigio a campamentos nuevos o a los de sus parientes. Como no hay cultivos o casas permanentes ni tampoco equipo pesado, la cuestión de quién se va y quién se queda reviste escasa importancia. Las formas extremas de dominio y subordinación son, por ello, desconocidas. Los cabecillas, si acaso son reconocibles, hacen sugerencias pero jamás dan órdenes (Fried, 1967).

La naturaleza de los roles sexuales y de la relación entre los sexos en las sociedades de banda se ve oscurecida por una falta de información sobre los modos de reproducción paleolíticos. Un conjunto de teorías materialistas culturales presenta a las mujeres como seres hogareños y especialistas en la recolección de alimentos vegetales, y a los hombres como especialistas en caza mayor. Para muchos, esta hipotética división del trabajo refleja la relativa inmovilidad de las mujeres, debida a sus frecuentes embarazos y a su necesidad de criar a los niños. Libres de semejantes impedimentos, los hombres aventajan a las mujeres en peso y altura, tienen pelvis más estrechas y, por tanto, pueden correr más deprisa: factores que se conjugan para convertirlos en cazadores más eficientes. Aunque la división del trabajo existente en los grupos de cazadores y recolectores de la época moderna respalda esta teoría, me resisto a proyectar la imagen moderna de los roles sexuales sobre el período paleolítico en su totalidad.

No me parece improbable que las mujeres desempeñaran un papel más activo en la caza mayor durante el Pleistoceno, cuando los grandes mamíferos eran mucho más abundantes que hoy en día. Esta teoría materialista cultural alternativa parte de la hipótesis de que la lactancia intensiva y prolongada constituyó un importante método de control de la fecundidad a lo largo de gran parte del Paleolítico. La efectividad del método de la lactancia para espaciar los nacimientos parece estar relacionada con el equilibrio dietético entre calorías proteínicas y calorías de hidratos de carbono (Frisch y McArthur, 1974; Frisch, 1975; Trussel, 1978; Frisch, 1978). Una dieta rica en proteínas y pobre en hidratos de carbono es óptima para este método porque impide la acumulación de grasas corporales,

presunta señal de la reanudación de la ovulación postnatal, al tiempo que mantiene la salud de la madre durante el esfuerzo de seguir produciendo leche tres o cuatro años después de cada parto. Con arreglo a esta teoría, pocos serían los beneficios que acarrearía el convertir a las mujeres en trabajadores domésticos y recolectores de plantas especializados. Las mujeres ni están embarazadas constantemente, ni se pasan la vida criando a indefensos recién nacidos. Hay largos intervalos de tiempo entre los nacimientos y los lactantes son lo suficientemente mayores como para dejarlos en el campamento en compañía de niños mayores o de otros miembros adultos de la banda. Dado que los cazadores y recolectores paleolíticos practicaban principalmente la caza mayor de animales gregarios por el método de conducirlos a trampas, despeñaderos o pantanos, las mujeres serían importantes al menos como ojeadores y batidores y rendirían, asimismo, un valioso servicio como carniceros y porteadores una vez rematados los animales heridos. Tampoco hay razones para suponer que las mujeres no portaban lanzas y no participaban en la tarea de dar muerte al animal atrapado.

Bajo condiciones ecológicas óptimas, por tanto, el grado relativamente pequeño de dimorfismo sexual de la especie humana (pequeño por comparación con el de los póngidos, por ejemplo) no echará a perder la tendencia altamente igualitaria de la vida social cazadora y recolectora. En teoría, cuanto más abundante sea la caza y mayor la efectividad de la lactancia prolongada como método de control de la fecundidad, menos comunes serán las vías alternativas de control como el aborto y el infanticidio. Asimismo, la abundancia de caza tendrá un efecto amortiguador sobre la hostilidad intergrupal, con lo cual la guerra será menos frecuente; esto a su vez apagará cualquier tendencia a sobrevalorar a los hombres e infravalorar a las mujeres. No se utilizará a las mujeres como recompensas a la valentía demostrada por los hombres en el combate, la proporción de sexos estará equilibrada y prevalecerá la monogamia serial para ambos sexos (cf. Leacock, 1978).

La ventaja de esta teoría consiste en que nos proporciona un medio de predecir las condiciones en que se innovarán y amplificarán las pautas asociadas con la vida social cazadora y recolectora que describen las monografías etnográficas. Cuando las fuentes de proteínas animales son menos abundantes, la lactancia prolongada tendrá que ser complementada con tasas más elevadas de aborto e infanticidio, especialmente de infanticidio femenino. Los intervalos entre nacimientos se acortan, las mujeres quedan embarazadas con mayor frecuencia y su movilidad disminuye. Al propio tiempo, surgen tensiones intergrupales, aumenta la frecuencia de la guerra, se

premia la crianza de varones prestos a combatir y se devalúa a las mujeres, educándolas para ser recompensas pasivas a machos agresivos. El matrimonio tiende a la poliginia, los territorios de las bandas se definen con mayor precisión y la residencia y filiación adquieren un sesgo patrilateral. Así pues, la estrategia materialista cultural permite pronosticar las variaciones sumamente complejas de los sistemas de residencia y filiación del nivel de las bandas que registra la etnografía (Ember, 1978).

Muchas de estas complejidades se dan entre los cazadores y recolectores aborígenes de Australia, donde los animales depredados más grandes eran el canguro y el ualabi y prevalecían condiciones desérticas o semidesérticas en gran parte del interior del continente. Debido a su prolongado aislamiento y a la peculiar pauta de distribución de los recursos, las bandas australianas desarrollaron un conjunto absolutamente original de alianzas matrimoniales formales entre grupos basadas en mitades, secciones y subsecciones. En el sistema de mitades había dos tipos de bandas, A y B, con la regla matrimonial:

$$A = B$$

En el sistema de cuatro secciones, también había dos tipos de bandas, pero se distinguían las generaciones adyacentes de las alternas. Esta era la regla matrimonial:

$$A_1 = B_1$$
$$A_2 = B_2$$

En el sistema de ocho secciones se seguían diferenciando las generaciones, pero había cuatro en lugar de dos tipos de bandas, siendo la regla matrimonial:

$$A_1 = B_1 \qquad C_1 = D_1$$
$$= A_2 \qquad B_2 = C_2 \qquad D_2 =$$

Estas reglas matrimoniales surten el efecto de asegurar que en las alianzas matrimoniales intervengan redes de bandas suficientemente amplias. Allí donde prevalece el sistema de mitades simple sólo se necesitan dos bandas para formar una red matrimonial. En el de cuatro secciones, es más probable que la red comprenda varias bandas de tipo A y varias de tipo B, puesto que es necesario encontrar una esposa que pertenezca al tipo adecuado de banda y al tipo adecuado de generación. En el de ocho, la red de parentesco obliga-

toria es aún más extensa, ya que hay cuatro tipos de bandas y un ego masculino no puede tomar esposa ni del tipo de banda en que nació su madre ni del tipo generacional al que pertenece su padre. La clave infraestructural a estos rasgos estructurales y superestructurales radica en que los sistemas de dos, cuatro y ocho clases aparecen en círculos más o menos concéntricos desde la costa australiana hacia el interior y se correlacionan con la creciente aridez del terreno y la decreciente densidad demográfica. Cuanto más desértico es el terreno y más dispersas se hallan las bandas, tanto más vital es la necesidad de establecer redes de alianzas múltiples entre bandas (véase págs. 256 y ss.).

Un factor importante en la evolución de estos sistemas australianos tal vez fuera la relativa escasez de animales grandes, la ubicación de las bandas junto a los pozos de agua y la regularidad con que se hacían asequibles diversos alimentos vegetales en lugares conocidos. Aunque marginales, desde un punto de vista ecológico, los hábitats del interior eran homogéneos a lo largo de extensas regiones (Callaby, 1971), permitiendo así la configuración geográfica de bandas que permanecían estables durante largos períodos de tiempo. Esta estabilidad se halla atestiguada por la antigüedad de las reliquias ancestrales (churingas), que son desenterradas de sus escondites sagrados durante ceremonias anuales al objeto de validar las reivindicaciones territoriales de la banda. Otros cazadores y recolectores que han sobrevivido hasta el presente en regiones marginales explotan combinaciones diferentes de recursos de flora y fauna y se enfrentan a ciclos de escasez y abundancia más irregulares e impredecibles. La carencia de estabilidad territorial a largo plazo de los cazadores y recolectores del Kalahari, por ejemplo, tal vez se deba a los cambios en las zonas de pasto de sus especies de caza. Las clases matrimoniales tampoco son prácticas para los esquimales, que dependen casi totalmente de especies de gran radio de acción.

Bajo condiciones de extrema escasez tecnoambiental, los cazadores y recolectores —como, por ejemplo, los soshone de la Gran Cuenca norteamericana (Steward, 1938; Thomas, 1972)— se organizan en grupos de campamento pequeños y muy elásticos de carácter bilateral y nómada que durante buena parte del año se encuentran fragmentados en familias nucleares. Por otra parte, cuando los recursos bióticos son especialmente abundantes y difíciles de agotar, los cazadores y recolectores pueden desarrollar muchas de las características de los agricultores sedentarios. El noroeste del Pacífico aporta un vivo testimonio de la importancia de los rasgos cuantitativos y cualitativos específicos de la conjunción infraestructural en la determinación de las características estructurales y superestruc-

turales de las sociedades cazadoras y recolectoras. La explotación de los ricos recursos costeros y fluviales permitía a grupos como los haida, tinglit, nootka y kwakiutl vivir en grandes casas de madera o en aldeas sin poseer animales o cultivos domesticados. A lo largo de la costa, el pescado seco y el aceite de pescado desempeñaron un papel análogo al de los alimentos vegetales almacenados en la creación de sistemas redistributivos asimétricos, clases incipientes e intensa actividad bélica, haciendo posible, asimismo, un florecimiento del arte de trabajar la madera y de la escultura monumental (Donald y Mitchell, 1975). Los trastornos que se operaron en la infraestructura de estos grupos con posterioridad al contacto —la despoblación producida por enfermedades europeas, la introducción comercial de armas de fuego y municiones, el trabajo asalariado en serrerías y pesquerías canadienses— también nos proporcionan los elementos para comprender la transformación de los festines redistributivos aborígenes en ceremonias de potlatch de carácter destructivo y sumamente competitivo (Ferguson, s. f.).

El origen de los modos de producción neolíticos

Como ha subrayado el arqueólogo Mark Cohen (1977: 5), dos son los interrogantes básicos que plantea el surgimiento de los modos de producción basados en la domesticación de animales y plantas: «por qué las poblaciones humanas prefirieron la agricultura a la caza y la recolección como estrategia y por qué la escogió tanta gente en todo el mundo en un lapso tan breve...» (entre el 10000 y el 2000 a. de C.).

La estrategia materialista cultural ofrece respuestas parsimoniosas a ambos interrogantes. Otras estrategias de investigación tal vez expliquen uno de los dos aspectos del enigma, pero no los dos. Desde una perspectiva idealista, por ejemplo, la agricultura y la ganadería eran grandes ideas que tuvieron que esperar a la aparición de genios desconocidos capaces de desentrañar el misterio de cómo plantar semillas y domesticar animales salvajes. Pero, ¿cómo explicamos el hecho de que la «idea» de la domesticación de las plantas se le ocurriera a tantos genios en todo el mundo y casi simultáneamente? Además, ¿por qué se produjeron tantos complejos diferentes de plantas y animales en distintas partes del mundo? La propuesta de que la idea de la domesticación se difundió desde un «hogar central», siendo readaptada en cada región con arreglo a las posibilidades ecológicas, tiene también relativamente poco valor. Lo que estamos estudiando son asociaciones complejas de plantas y animales especializados

cuyas configuraciones globales manifiestan acusados contrastes de unas regiones a otras (Flannery, 1973). La domesticación de calabazas, tubérculos y leguminosas data de fechas tan tempranas como la de los cereales (Zohary y Hopf, 1973; McNeish, 1978). Si fue necesario un genio para iniciar el cultivo de cereales en el Cercano Oriente, su cota de genialidad tuvo que ser triplemente superada por el hombre o la mujer que tuvo la idea de plantar trozos de ñame o mandioca en Sudamérica o el Sudeste Asiático tras escuchar rumores acerca de países allende el horizonte donde la gente plantaba semillas. Las teorías idealistas de los orígenes de la agricultura tampoco concuerdan con el hecho de que los grupos cazadores y recolectores supervivientes conocen las funciones reproductivas de las plantas y, bajo ciertas condiciones, realizan actividades destinadas a incrementar la abundancia de las especies preferidas. Entre las técnicas empleadas comúnmente se encuentran el evitar cosechar los tubérculos silvestres durante la estación del crecimiento (isleños de Andaman); realizar adrede sólo una cosecha parcial de granos silvestres y esparcir semillas durante la misma (menomini); utilizar el fuego para incrementar la abundancia de plantas que son buenas colonizadoras de tierras recién quemadas (aborígenes australianos del Desierto Occidental), y desviar las aguas del deshielo para regar los campos preferidos de zanahorias y nabos silvestres (paiute). Los cazadores y recolectores son agudos observadores de la biota de la que dependen y no pueden dejar de advertir la relación entre semillas, retoños y plantas maduras: «La ignorancia de este principio básico resulta casi inconcebible» (Cohen, 1977: 23).

Para ser plausibles, las teorías sobre la transición agrícola deben ser *teorías de procesos, no de singularidades*. Las teorías materialistas culturales conciben estos procesos como cambios fundamentales en la relación costo-beneficios de la caza y recolección por comparación con la relación costo-beneficios de la agricultura y ganadería. Estos cambios tuvieron que ver, sin duda, con las alteraciones climatológicas globales que señalaron el comienzo del presente período interglacial hace unos 13.000 años. La magnitud global de este suceso proporciona una explicación de la aparición simultánea de sistemas agrícolas. La diversidad de sus efectos en ecozonas diferentes da cuenta de la diversidad de escenarios que llevan a tipos neolíticos de transición en diferentes partes del mundo. Uno de los efectos generalizados fue el agotamiento o la extinción total de la megafauna pleistocénica que había sido la especie de caza preferida durante decenas de miles de años. Independientemente de que la causa primaria de las extinciones o agotamientos fuera la sobredepredación o la reducción de los hábitats adecuados al pasto y ramoneo, esto tuvo que representar un

estímulo capital para el desarrollo de nuevos modos de producción. La relación costo-beneficios de la caza y recolección también se vio ampliamente afectada por variaciones eustáticas, especialmente en el Sureste Asiático, donde la subida pospleistocénica del nivel del mar redujo la tierra firme disponible.

En todos los centros de actividad agrícola temprana, el final del Pleistoceno presenció un ensanchamiento de la base de subsistencia, que pasó a incluir mayor número de pequeños mamíferos, reptiles, aves, moluscos e insectos. Tales sistemas de «espectro amplio» eran sintomáticos de la dureza del período. Con el alza de los costos y caída de los beneficios de los sistemas de subsistencia cazadores y recolectores, la alternativa de los modos de producción sedentarios se hizo más atrayente. Al mismo tiempo, las dietas menos ricas en proteínas tal vez disminuyeran la efectividad del método de lactancia. Un mayor número de hijos por mujer significaba costos energéticos más elevados para las mujeres que tenían que transportar dos niños a la vez a lo largo de grandes distancias, o también tasas más altas de aborto o infanticidio, o por último más hambre y enfermedades y una esperanza de vida más corta. Todos estos costos incidían de un modo sincrónico, aunque en distintas proporciones, según los diferentes hábitats; el resultado neto, no obstante, fue una predisposición muy generalizada entre los cazadores y recolectores a aceptar modos de producción cuyos costos de arranque y coeficientes de costo-beneficios habían representado hasta entonces un pésimo negocio.

La explicación de Mark Cohen de la transición a la agricultura se asemeja en muchos aspectos a la que acabamos de esbozar. Sin embargo, Cohen atribuye escasa importancia a la terminación del último período glacial en la explicación de la sincronía global de este desarrollo. Propone, en cambio, que el período inicial de inversión agrícola empezó sencillamente cuando los cazadores y recolectores habían ocupado todas las ecozonas disponibles y la presión demográfica hacía inevitable el paso a la agricultura: «La única reacción posible a la continuación del crecimiento demográfico en todo el mundo consistía en empezar a aumentar artificialmente la oferta de alimentos» (270). A mi modo de ver, esta teoría es un tanto engañosa puesto que la presión demográfica es en sí misma un proceso que sólo cabe describir y medir en términos de los costos y beneficios relativos de los distintos modos de producción y reproducción. No fue el hecho de que el número de personas por kilómetro cuadrado alcanzara un determinado nivel lo que creó la presión en favor del cambio, sino más bien el hecho de que, bajo las peculiares condiciones tecnoambientales del final de la última glaciación, la cosecha de la biota natu-

ral ya no podía sostener un nivel de vida más elevado y menos costoso que el que podían sostener la agricultura y la ganadería. Los agotamientos fáunicos masivos deben añadirse también a los pesos que inclinaron la balanza en contra del modo cazador y recolector. Aunque otros factores pudieran ser responsables de la presión demográfica, el agotamiento de recursos a que dio lugar la interacción de factores culturales y naturales ciertamente no ponía las cosas más fáciles.

Para Cohen, el recurso a la agricultura y la ganadería se llevó a cabo *in extremis* para evitar un colapso malthusiano total. Desde mi punto de vista, hubo muchos impulsos y estímulos en la transición. El florecimiento asombrosamente rápido del arte y la arquitectura en yacimientos neolíticos tan tempranos como Çatal Huyuk y Jericó sugiere que las economías neolíticas eran sumamente eficientes cuando se basaban a la vez en la agricultura y la ganadería, alcanzando un nivel de vida que superaba rápidamente (aunque sólo de modo temporal) al de los cazadores y recolectores terminales.

Uno de los estímulos más fuertes era la posibilidad de intensificar la agricultura y la ganadería mediante el empleo de mano de obra infantil. En muchos grupos cazadores y recolectores, los niños sólo desempeñan un papel marginal en la fuerza de trabajo hasta que llegan a la adolescencia. El trabajo infantil, sin embargo, puede ser extremadamente productivo en tareas tales como la escarda, la cosecha, el pastoreo y la recuperación de los excrementos animales. Durante las fases iniciales del Neolítico, en hábitats favorables y con densidades bajas de población, es probable que se pudieran criar hasta cuatro o cinco hijos por mujer a un costo reducido, produciendo una «ganancia» neta sin agotar los recursos no renovables esenciales.

Aunque las teorías materialistas culturales de los orígenes del Neolítico no dejan de ser provisionales e imperfectas, poseen una ventaja sobre las teorías que emanan de las estrategias rivales. El estructuralismo, por ejemplo, no tiene prácticamente nada que decir sobre el asunto y el materialismo dialéctico se resiente tanto de su noción de «contradicciones internas» como el idealismo cultural de su confianza en las grandes ideas. Las «trabas a la producción» marxianas, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, no arrojan ninguna luz sobre las transformaciones de los sistemas cazadores y recolectores. Fueron la naturaleza y la tecnología, no las «relaciones de producción», las que frenaron la productividad de los cazadores y recolectores. Si intervino algún proceso dialéctico, se trató de una dialéctica entre población y recursos, la dialéctica rechazada de Malthus, ese execrable plagiario, ese babuino vestido de párroco.

Tipos de sociedades aldeanas pre-estatales

Las infraestructuras de las sociedades aldeanas anteriores a la evolución del Estado adquirieron características específicas según las oportunidades adaptativas que presentaban los ecosistemas locales y regionales. Durante las primeras fases del Neolítico, en Eurasia meridional y el norte de Africa predominaron las aldeas completamente sedentarias basadas en la agricultura cerealista y la ganadería. De hecho, el sedentarismo se hallaba ya muy avanzado en el Cercano Oriente aun antes de la domesticación plena de cereales y animales. En el Nuevo Mundo, en cambio, las aldeas agrícolas se hicieron completamente sedentarias a un ritmo mucho más lento. Debido a la ausencia de grandes herbívoros y rumiantes domesticables en las regiones del Nuevo Mundo en las que apareció la agricultura por vez primera, las pautas de asentamiento del Nuevo Mundo siguieron caracterizándose durante mucho tiempo por la búsqueda de proteínas animales mediante la caza y la pesca. Esta diferencia descansaba a su vez en la mayor severidad de las extinciones megafáunicas del Pleistoceno en el Nuevo Mundo, que en última instancia tal vez fueran resultado de la menor masa terrestre de las Américas por comparación con Eurasia y Africa, y de la carencia consecuente de zonas capaces de servir de refugio a la megafauna americana. Sea cual fuere la causa última, uno de los determinantes de la divergencia entre las vías evolutivas de los agricultores preestatales del Nuevo y Viejo Mundo fue la extinción de los bovinos, equinos y el ganado lanar y de cerda domesticable en las Américas. Desde un punto de vista teórico, este factor contribuye además a explicar el rechazo de la propia agricultura por parte de tantos pueblos cazadores y recolectores de Norteamérica, especialmente de California y el Noroeste del Pacífico: el «paquete» neolítico autóctono del Nuevo Mundo ofrecía pocos atractivos a gentes cuya única posibilidad de abastecerse de animales o peces se cifraba en la continuación de una existencia semimigratoria.

Más allá de las grandes diferencias entre los dos hemisferios en lo que a dotación fáunica se refiere, llegamos a las diferencias locales y regionales en las relaciones tecnoambientales básicas: especies y variedades de domesticados, pautas de cultivo, tecnologías hidráulicas frente a tecnologías dependientes de las lluvias, arados frente a azadas y bastones de cavar, regímenes intensivos frente a regímenes extensivos, períodos de barbecho cortos frente a períodos largos, etc. Muchas variaciones fundamentales en la estructura y superestructura de las sociedades agrícolas preestatales se hallan vinculadas con los regímenes empleados para mantener el equilibrio de nitrógeno del suelo.

En ausencia de herbívoros domesticados, la agricultura dependiente de las lluvias requiere períodos de barbechos frecuentes. Esto lleva a diversas formas de cultivo itinerante en las que primero se quema la cubierta de bosque y maleza, y, después, se la deja regenerar durante ciclos de barbecho más o menos prolongados. En las pluvisilvas tropicales, las poblaciones dependientes del cultivo itinerante suelen vivir en aldeas asombrosamente pequeñas —menos de doscientos habitantes— y sus densidades regionales no son muy diferentes de las de los cazadores y recolectores. Las razones de la pequeñez de las aldeas de los bosques tropicales y de sus frecuentes traslados a emplazamientos nuevos son objeto de gran controversia. En el Amazonas y otras áreas de pluvisilva, el factor limitador más importante lo constituía probablemente el rápido declive en la cantidad y calidad de los animales de caza disponibles en las periferias de los asentamientos (Gross, 1975). Las aldeas tendían a ser mucho más grandes y más sedentarias a orillas de los principales tributarios de los ríos Orinoco y Amazonas, donde los mamíferos acuáticos, las tortugas y los grandes peces complementaban la dieta característica de los pueblos no ribereños, compuesta en su mayor parte por monos, aves y roedores.

La presencia de tabúes contra el sacrificio o el consumo de numerosas especies de animales selváticos comestibles ha ocultado durante mucho tiempo la importancia de las proteínas como factor limitador entre los cultivadores itinerantes. Idealistas culturales, estructuralistas y eclécticos, indistintamente, invocan esos tabúes como impugnación de la estrategia materialista cultural. Pero como ha sugerido Eric Ross (1978, 1979), muchos de estos tabúes son en sí mismos prueba de la necesidad de prácticas de conservación, ya que afectan a especies que estuvieron o están en peligro de extinción. Por añadidura, los tabúes que pesan sobre especies como el perezoso, el tapir o el venado tal vez reflejen también situaciones de costo-beneficio ambiguas, advirtiendo sabiamente a los cazadores contra la pérdida de tiempo que supone el perseguir a animales escondidos o a especímenes solitarios que huyen a zonas pantanosas o lugares apartados. En este sentido, el materialismo cultural brinda teorías de la explotación de recursos que han sido elaboradas y contrastadas de forma independiente por ecólogos interesados en el comportamiento depredatorio y recolector. Y hay muchas razones para pensar que las principales variaciones en las estrategias alimentarias animales y humanas se hallan gobernadas por principios adaptativos análogos (Pyke, Pullman y Charnov, 1977; Winterhalder, 1977; McDonald, 1977).

También la presencia muy generalizada de intensas pautas bélicas entre los agricultores itinerantes de baja densidad demográfica ha suscitado reparos contra la estrategia materialista cultural. Pero una com-

prensión más profunda de la severidad de las limitaciones tecnoambientales bajo las cuales se ven obligados a vivir los cultivadores itinerantes hace de las generalizadas prácticas guerreras —ataques y contraataques por sorpresa, rapto de mujeres, saqueos y antropofagia terrorista— algo perfectamente inteligible dentro del marco materialista cultural. Al igual que las poblaciones del nivel de las bandas, los cultivadores itinerantes carecen de alternativas benignas o poco costosas para regular el crecimiento demográfico. Esto convierte, teóricamente, a la guerra en la menos costosa de las alternativas disponibles.

La guerra regula las poblaciones aldeanas de dos maneras: en primer lugar, alentando el infanticidio femenino, el mal trato y el descuido nutricional de las muchachas (Lindenbaum, 1979; Buchbinder, en prensa); en segundo lugar, fomentando la dispersión de las aldeas enemigas. (Las muertes en combate representan una forma menos importante de control demográfico, puesto que los principales combatientes son los hombres, no las mujeres). La guerra alienta el infanticidio femenino y el mal trato y el descuido nutricional de las muchachas premiando la crianza de varones agresivos y listos para el combate (Divale y Harris, 1976; Divale, Harris y Williams, 1978). Debido a la decisiva superioridad de los varones en el combate cuerpo a cuerpo, la supervivencia de las aldeas depende de criar el máximo número de hombres musculosos. A medida que las aldeas aumentan de tamaño, esquilman sus hábitats y se empobrecen. Para proteger sus niveles de vida, se escinden y dispersan, estableciendo una serie de tierras de nadie en las periferias de sus territorios de caza. Estas tierras de nadie desempeñan a su vez un papel esencial en el mantenimiento de las poblaciones regionales en densidades compatibles con las densidades de animales de caza y otros recursos. Probablemente, funcionan también como cotos de caza en los que las especies en peligro de extinción pueden encontrar refugio de sus depredadores humanos (Hickerson, 1965).

La guerra, por su parte, da inicio y soporte a dilatadas cadenas causales teóricas que explican total o parcialmente muchas características de la economía doméstica y política, así como de la superestructura emic de los pueblos aldeanos. Cuando adopta la forma de ataques y contraataques por sorpresa entre aldeas vecinas, tiende a fortalecer la formación entre los varones de grupos de interés paternos y fraternos de carácter solidario. Grupos de padres, de hermanos y de hijos intercambian mujeres con otros grupos de la misma índole al objeto de establecer y consolidar alianzas militares intraaldeanas o interaldeanas. Por ende, los hombres suelen constituir el núcleo residencial de los hogares y la aldea; la residencia post-nupcial suele ser virilocal y patrilocal, y la descendencia y la filiación suelen trazarse por línea

masculina. Para estimular la agresividad masculina, se deniega a los jóvenes el acceso a las esposas y se las adjudica a los adultos dominantes. Esta teoría explica el predominio de la poliginia incluso en grupos que poseen más hombres que mujeres en las cohortes núbiles. Asimismo, el adiestramiento en la agresividad da lugar a durísimos ritos de pubertad masculina, que comprenden mutilaciones, escarificaciones y experiencias alucinatorias mediante ingestión de drogas. La agresividad masculina engendra fuertes antagonismos entre varones de generaciones adyacentes, produciendo motivos edípicos en el mundo de los sueños y la mitología; al propio tiempo, la dominación masculina suscita un profundo antagonismo sexual, así como mitos y rituales con profusión de pinturas corporales, máscaras, bramaderas y demás atavíos cuya función consiste en mistificar y justificar la supremacía del varón. Así pues, el materialismo cultural ofrece un conjunto coherente de teorías que vinculan las infraestructuras de las sociedades agrícolas primitivas con los rasgos característicos de sus superestructuras conductuales y mentales etic y emic, abarcando la totalidad del enfoque freudiano de cultura y personalidad (véase págs. 290 y ss).

El nacimiento de las jefaturas

Los «grandes hombres» [*big men*] aldeanos desempeñan un papel cardinal en las teorías materialistas culturales referentes al origen de las formas avanzadas de desigualdad. Estos «grandes hombres» actúan como «nodos» de tres importantes complejos institucionales: intensifican la producción; llevan a cabo una redistribución de los excedentes agrícolas temporales existentes y de las mercancías, y se sirven de su prestigio y riqueza material para organizar expediciones comerciales e incursiones militares contra aldeas enemigas. La expansión de los aspectos gerenciales de estas funciones conduce pronto a formas de jerarquización rígidas y permanentes, que con el tiempo culminan en la implantación de un acceso diferencial a los recursos estratégicos; lo cual a su vez sienta las bases para la aparición de las clases sociales y el Estado.

Las jefaturas [*chiefdoms*] simples nacen con los primeros complejos de intensificadores-redistribuidores-guerreros. Cuanto más se intensifica la producción, más productos hay para redistribuir y comerciar, mayor tamaño alcanza la población, mayor intensidad cobra la guerra, mayor es la complejidad y el poderío del sector de los jefes. Permaneciendo iguales las demás cosas, todos los sistemas de este tipo manifiestan una tendencia a pasar de las formas simétricas de

redistribución (en las cuales el producto íntegro revierte sobre el productor primario) a las asimétricas (en las que los redistribuidores retienen porciones cada vez mayores de lo que se produce durante períodos de tiempo cada vez más prolongados). Finalmente, la parte retenida del excedente de cosecha proporciona al jefe o cacique los medios materiales para obligar a sus seguidores a intensificar la producción aún más. (Por ejemplo, en el caso de Hawaii, donde llegó a adquirir un séquito militar permanente.) La contribución a la parcela redistributiva de la economía cesa gradualmente de ser voluntaria; empieza a rozar el carácter de sistema tributario, y en ese momento, la jefatura se halla en el umbral de convertirse en Estado.

El grado en que una jefatura particular siga esta trayectoria depende en buena medida, si no totalmente, de las condiciones demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales peculiares a cada caso. Hay diversas clases de factores limitadores —la calidad de la tierra, el espacio (en las islas), el agua, la disponibilidad de plantas y animales domesticados, vectores de enfermedades y sucesos estacionales como las tormentas y heladas— que bloquean un crecimiento indefinido en el tamaño y complejidad de las redes redistributivas e impiden el surgimiento de diferencias profundas en rango y poder.

La ventaja de la estrategia materialista cultural sobre la mayoría de sus rivales estriba, una vez más, en su capacidad para explicar las *variaciones cuantitativas y cualitativas de los rasgos estructurales* y superestructurales asociados con las tendencias que conducen a sociedades de nivel estatal. Dado que las infraestructuras de las sociedades aldeanas se basan en combinaciones profundamente diferentes de animales y plantas domesticados, cabe esperar idéntica diversidad en las intensificaciones, las redistribuciones y las actividades comerciales y militares, así como formas divergentes y convergentes de funciones gerenciales en el seno del sector de los jefes.

El desarrollo de grandes sistemas de redistribución asimétricos requiere que los redistribuidores sean capaces de actuar como «válvulas de energía», interrumpiendo o admitiendo el flujo de las cantidades críticas de proteínas y calorías que necesitan los productores primarios (cf. Odum, 1971). No todos los cultivos se adaptan con idéntica facilidad a esta función de regulación energética. Los ñames melanesios, por ejemplo, que son ricos en calorías pero pobres en proteínas y no pueden almacenarse durante mucho tiempo sin que se pudran, no constituyen reguladores óptimos. A resultas de ello, en Melanesia, donde el ñame es el cultivo principal, las funciones gerenciales de los «grandes hombres» isleños rara vez suponen algo más que la construcción de unas cuantas casas de hombres comunitarias o de un par de canoas para la navegación marítima. La mandioca es otro cultivo

pobre en proteínas y rico en calorías. Transformada en harina y tostada, posee buenas cualidades de conservación. No obstante, tampoco se presta a la función de válvula energética. El mejor modo de conservarla consiste en no desenterrar los tubérculos maduros hasta que se necesiten. Como no existen períodos de cosecha claramente definidos, no pueden desarrollarse funciones gerenciales pronunciadas sobre la base de redistribuciones de mandioca.

Los cereales son intrínsecamente más valiosos que los tubérculos y calabazas, pues su contenido proteínico más elevado puede constituir un componente vital en la balanza nutricional. Anna Roosevelt (1977) ha demostrado que la introducción del maíz en la cuenca del Orinoco dio por resultado un crecimiento acelerado de la población de las aldeas, posiblemente debido al superior contenido proteínico del maíz por comparación con la mandioca. Análogamente, la adopción del maíz por parte de los olmecas y mayas arcaicos sentó las bases para una rápida expansión demográfica y el surgimiento de jefaturas complejas en un período muy temprano (Hammond, 1978; Harrison y Turner, 1978; Adams, 1977).

La ausencia de rumiantes domesticables y cerdos en las Américas y la de cereales almacenables en Oceanía influyeron de diversas maneras sobre los complejos de intensificación y redistribución de estas dos regiones. En las Américas, la carencia de rumiantes y cerdos frenó el ritmo en que las funciones gerenciales eran asumidas por jefes y cabecillas, pero, en definitiva, no logró impedir la aparición de enormes excedentes de cosecha de maíz. En Oceanía, se han identificado numerosas formas incipientes de sistemas redistributivos basados en el ñame y la ganadería porcina. Pero el potencial evolutivo de estos sistemas no parece haber sido muy superior al de las aldeas amazónicas interfluviales que carecían de maíz (cf. Morren, 1974; Lathrap, 1973).

Los cultivadores itinerantes de Nueva Guinea y Melanesia, que cuentan con cerdos domesticados, se asemejan a las poblaciones amazónicas interfluviales en que poseen muchos de los rasgos del complejo de supremacía masculino-militar que describí en la sección anterior, y ello a pesar de que la densidad demográfica de Nueva Guinea es mucho más elevada y la gente manifiesta una mayor preocupación por las diferencias de rango validadas mediante redistribuciones. Como se sugiere en la obra de Roy Rappaport (1967), algunos rasgos específicos de la superestructura, como la donación de festines, las danzas, la mitología y los sacrificios animales, se originan en la conjunción infraestructural, y cumplen a veces un cometido regulativo con respecto al uso de recursos forestales y la alternancia de períodos de paz y guerra. Pero, una vez más, hay diferencias conside-

rables —como, por ejemplo, la que se da entre las tierras altas y las tierras bajas de Nueva Guinea—, y es el materialismo cultural el que brinda la mayor esperanza, por no decir la única, de encontrar soluciones nomotéticas a los muchos enigmas que siguen aún en pie (cf. Brown, 1978).

Las infraestructuras paleolíticas más receptivas a la intensificación, redistribución y la expansión de funciones gerenciales fueron los complejos cerealísticos y pecuarios de los Orientes Cercano y Medio, la Europa meridional y la China e India septentrionales. Por desgracia, fueron precisamente estos sistemas redistributivos los primeros en cruzar el umbral de la estatalidad, y por ello nunca han sido directamente observados por historiadores o etnólogos. Con todo, de los indicios arqueológicos de almacenes, arquitectura monumental, templos, elevados montículos y *tells*, fosos defensivos, murallas, torres y del desarrollo del sistema de regadío se desprende que en estas regiones cruciales se produjo, antes de la aparición del Estado, una expansión de las actividades gerenciales semejante a la observada en las jefaturas preestatales que han sobrevivido hasta nuestros días. Es más, disponemos de abundantes pruebas procedentes de los encuentros de los romanos con los «bárbaros» del norte de Europa, de las escrituras hebraicas e hindúes y de las sagas escandinavas, germánicas y celtas que confirman que los intensificadores-redistribuidores-guerreros y sus aliados sacerdotales constituyeron los núcleos de las primeras clases dirigentes en el Viejo Mundo (Piggot, 1965, 1975; Smith, 1956; Renfrew, 1973).

Análogamente, la aparición de los primeros templos con estructura de mampostería entre los primitivos olmecas y mayas en Tabasco, Veracruz y Yucatán coincide con la adopción del maíz como fuente primaria de hidratos de carbono (Gifford, 1974; Coe, 1968; Sanders, 1972).

Variedades de estructuras y superestructuras de las sociedades aldeanas pre-estatales

Los complejos de intensificadores-redistribuidores-guerreros nos proporcionan la clave teórica para comprender otros aspectos de la vida en las aldeas preestatales. A medida que el rango se convierte en un rasgo cada vez más destacado de la economía doméstica y política, se exacerban las relaciones competitivas en el seno de la aldea. Los grupos de parentesco centrados en torno a los varones se enzarzan en una competencia por las tierras de huerta y pastoreo permanentes, y desarrollan patrimonios valiosos, consistentes en rebaños de ani-

males, cosechas almacenadas, graneros, altares familiares y cementerios. De ahí que el problema de la transmisión o herencia de la propiedad ya no pueda saldarse enterrándola o quemándola, como es costumbre entre las bandas y sociedades aldeanas menos opulentas y menos sedentarias. Así, surgen los ejemplos clásicos de grupos de parentesco muy restringidos basados en la filiación patrilineal: el patrilinaje o el patriclán [*patri-sib*].

Entre las sociedades preestatales, como ha puesto de relieve Michael Harner (1970), cuanto mayor es la intensidad de la producción agrícola (medida por el descenso de la dependenca de la caza), mayor es la probablidad de que aparezcan grupos de filiación unilineales. Tales grupos constituyen un intento sistémico de satisfacer a los parientes cercanos de los «grandes hombres» redistribuidores en sus pretensiones de participar en las formas permanentes de propiedad y riqueza que han ayudado a crear. Aunque todavía no se trata de propiedad privada —ya que la tierra es poseída en común por el grupo de parentesco— los patrimonios de linajes y clanes [*sibs*] suponen, no obstante, un paso definido hacia el desarrollo de desigualdades clave en el acceso a los recursos estratégicos.

Al destacar la importancia de la propiedad estratégica en los asuntos de los grupos de filiación unilineales, se hace posible la inclusión de numerosas variaciones desconcertantes junto con ciertos rasgos asociados a las mismas en un único marco explicativo. Por ejemplo, como demostraré más adelante en mi examen de las teorías estructuralistas de los «connubios circulares» y del matrimonio asimétrico entre primos cruzados, es la lucha por los recursos materiales y no la imaginaria «estructura» de la mente, la que explica el status subordinado de los donatarios con respecto a los donadores de esposas en las sociedades preestatales. Análogamente, la solución de rompecabezas como la aparición de terminologías de parentesco de tipo omaha o crow (en los cuales la identidad de grupo de filiación relega a un segundo plano a la identidad generacional) radica en una interpretación adecuada de las características cuantitativas y cualitativas de los patrimonios de los grupos de filiación y de su lucha por la autonomía y la hegemonía.

Otro enigma importante lo plantea la pequeña proporción de grupos de filiación unilineales que son matrilineales en vez de patrilineales. Ante todo, permítaseme señalar aquí el carácter relativamente poco satisfactorio de las explicaciones puestas en circulación bajo auspicios idealistas. Lewis Henry Morgan, por ejemplo, propuso que la matrilinealidad constituía una supervivencia del período de matrimonio de grupo cuando la identidad del padre no podía determinarse. Hoy en día sabemos que el matrimonio de grupo nunca existió; que

en situaciones poliándricas, como la del Tíbet, la paternidad se establece con facilidad por el método de asignarla primero a un marido y luego a otro; y que, de todas formas, la mayoría de las sociedades organizadas por vía matrilineal no son poliándricas y, por tanto, no tienen mayor dficultad en saber quién es el padre de quién. Esto nos deja con la muestra última de la sagacidad idealista: a saber, que las sociedades matrilineales son matrilineales porque quieren serlo. Los estructuralistas poco tienen que añadir, como no sea que puesto que existe la patrilinealidad, la matrilinealidad, su oposición dialéctica, también debe existir.

Siguiendo la línea marcada por Morgan y Engels, algunas plausibles teorías materialistas sobre los orígenes de la matrilocalidad han hecho hincapié en la creciente significación que cobró el trabajo femenino con la transición de la caza y recolección a las formas simples de horticultura. Como son las mujeres quienes trabajan los campos, son también ellas las que obtienen el control de los mismos. Este enfoque, sin embargo, adolece de excesivos defectos, tanto de orden fáctico como lógico (Sanday, 1973). Las sociedades horticultoras tienen diez veces más probabilidades de ser patrilineales que matrilineales (Murdock, 1967). Por lo demás, también en muchas sociedades cazadoras y recolectoras el trabajo femenino reviste más importancia que el masculino. Y por último, no hay razones para suponer que las personas que trabajan el campo vayan a ser quienes controlen su herencia. Yo sugeriría, incluso, que por lo general suele ser la gente que menos trabaja la que mayor control ejerce sobre los recursos estratégicos.

Cabe construir una teoría de los fenómenos matrilineales más convincente arrancando del hecho de que los varones siguen controlando el acceso a la propiedad estratégica y dominando las funciones militares y político-económicas de las sociedades matrilineales. Dicho de otro modo: los sistemas matrilineales no son matriarcados (Rosaldo y Lamphere, 1974). ¿Bajo qué condiciones, pues, será compatible con los intereses de un hombre en el control de la gestión y transferencia de propiedades el permitir que el foco de la organización doméstica se traslade de él a su hermana y de su hijo al hijo de su hermana? Las condiciones idóneas se dan, probablemente, cuando el hombre se ve obligado a ausentarse de sus tierras, animales, hijos y almacenes de comida durante períodos de varias semanas o meses. Las expediciones bélicas, de caza y comerciales a larga distancia son las razones más importantes para que esté fuera de casa. Bajo formas de residencia patrilocal o virilocal (causas inmediatas de la patrilinealidad), la ausencia prolongada del varón supone que la esposa —mujer cuyas lealtades hacia su grupo de filiación pesan más que cualquier obliga-

ción con respecto al marido— se convierte en «jefe» de facto de la corporación doméstica. Sin embargo, con los sistemas uxorilocal y matrilocal, el hombre deja a su hermana a cargo de su patrimonio conjunto. Su hermana se queda en casa, donde se le une su marido durante parte del año, y el hermano se va a vivir a la residencia de su propia esposa, también solamente durante parte del año. El resto del tiempo, la mayoría de los hombres sanos y fuertes se hallan ausentes en expediciones colectivas, con la relativa seguridad que da el saber que la administración de sus patrimonios respectivos está en manos de personas cuyos intereses coinciden con los suyos y no con los de un grupo de filiación extraño.

Este modelo encaja con los datos arqueológicos e históricos relativos a la aparición de la matrilinealidad en el este de Norteamérica y en otras partes. Por ejemplo, con la introducción del maíz, los asentamientos iroqueses de Middle Woodlands se hicieron más sedentarios y su tamaño medio aumentó. Los recursos fáunicos locales, especialmente el venado (necesario no sólo para la alimentación, sino también para la vestimenta), se agotaron; la guerra se intensificó y el comercio se incrementó; los hombres permanecían ausentes durante la mitad del año en largas expediciones combinadas de caza, comercio y guerra, y la residencia pasó de la bilocalidad o virilocalidad a la matrilocalidad (Trigger, 1978; Gramby, 1977).

Muchas combinaciones aparentemente anómalas de reglas de filiación y prácticas de residencia se hacen teóricamente inteligibles si tenemos presente el hecho de que los varones no renuncian a su hegemonía en las sociedades matrilineales. Así, las llamadas deformaciones de las organizaciones matrilineales reflejan la tendencia de los hombres a reafirmar su control sobre sus propios hijos además de sobre los hijos de su hermana (cf. Schneider y Gough, 1961). Asimismo, la frecuente asociación de residencia avunculocal y filiación matrilineal (Murdock, 1967) puede interpretarse bien como un intento de retroceder a unidades domésticas centradas en torno a los varones, bien como un medio de superar algunos de los costos que la uxorilocalidad extrae de los varones. La poliginia, por ejemplo, es difícil de organizar cuando el hombre es sólo un residente temporal en casa de su mujer.

Aunque la avunculocalidad implica que el varón ausente debe confiar su casa a la esposa, hay diversas formas de matrimonio preferencial que mitigan esta desventaja. El matrimonio matrilateral entre primos cruzados, por ejemplo, se da a menudo en los pueblos avunculocales (*ibid.*), conduciendo a fórmulas domésticas en las que la hija de un hombre se casa con el hijo de su hermana. Así, la unidad residente se compone no sólo de esposas extrañas, sino también de

hijas. Además, como veremos más adelante cuando pase a la crítica de las explicaciones estructuralistas del matrimonio asimétrico entre primos cruzados, el matrimonio matrilineal de primos cruzados establece una ordenación jerárquica en las relaciones entre donadores y donatarios de esposas. Estas relaciones jerarquizadas son características de sociedades en las que la lucha entre grupos domésticos por los recursos y la mano de obra se ha agudizado. En el contexto avunculocal matrilineal, supone que los hijos de la hermana de un hombre se unen a la casa como dependientes y que, por lo general, deben pagar el precio de la novia y prestarle servicios de pretendiente. Dicho de otro modo: al contrario de lo que sucede con la organización matrilocal matrilineal, la de tipo avunculocal matrilineal permite a los intensificadores-redistribuidores-guerreros más agresivos formar grandes familias compuestas de multitud de esposas, hijas e hijos políticos dependientes.

Puede alcanzarse otra fórmula de acomodo combinando la matrilocalidad con el matrimonio patrilateral preferencial entre primos cruzados (véase págs. 204 y ss.). Esta combinación da por resultado el establecimiento de grupos domésticos en los que los hijos e hijas de un hombre abandonan la casa, pero los nietos que tiene de sus hijos retornan a ella. En otras palabras, en un contexto matrilineal, el matrimonio patrilineal entre primos cruzados representa un paso hacia la restauración del control del hombre sobre sus propios hijos sin sacrificar el control sobre los hijos de su hermana.

William Divale ha mostrado que la práctica de la guerra exterior presenta un fuerte grado de asociación con la matrilocalidad y la filiación matrilineal. La explicación que brinda Divale (1975) se basa en el hecho de que el éxito en campañas a gran escala contra enemigos distantes (o la defensa efectiva contra enemigos que irrumpen en masa desde países lejanos) requiere la disolución de los grupos de interés paternos y fraternos. Esto es algo que consigue la matrilocalidad. Esta modalidad de residencia alienta la formación de equipos de combate masculinos cuyos miembros proceden de linajes diferentes y han aprendido a convivir aun cuando no pertenezcan al mismo grupo de filiación. En cierto sentido, la matrilocalidad hace a los hombres menos localistas y los predispone a cooperar en campañas militares a gran escala. De ser cierta, la teoría de Divale proporcionaría razones adicionales para el desarrollo de la matrilinealidad en relación con expediciones a larga distancia con fines de caza, comercio y guerra, ya que otorgaría a los grupos matrilineales una ventaja sobre los patrilineales en los tres tipos de empresa. No obstante, me inclino a poner en tela de juicio este aspecto de la teoría de Divale, toda vez que los grupos de filiación patrilineales también son capaces de sellar

alianzas interaldeanas y de enviar al combate grandes contingentes de guerreros.

Así, muchos grupos del este de Africa como los nuer, masai, nandi, turkana y dinka reunían pequeños ejércitos sobre la base de la cooperación entre patrilinajes máximos. Todos estos grupos, sin embargo, eran semipastores cuya fuente de riqueza primordial la constituía el ganado y no la tierra. Entre estos grupos, las guerras se libraban durante las migraciones de los linajes en busca de nuevas tierras de pastoreo. De ahí que la cuestión de quién se quedaba en casa al cuidado del patrimonio del guerrero no revistiese tanta importancia como en los pueblos cuya riqueza consistía en tierras o lugares de pesca. No es un hecho fortuito en modo alguno el que los grupos del llamado cinturón matrilineal del Africa Central meridional como los bemba, pende, yao, lele, tonga y otros se dediquen primordialmente a la agricultura y no al pastoreo (Murdock, 1959, 1967). Las actividades comerciales y guerreras a largas distancias de los hombres de estos grupos probablemente suscitaron importantes cuestiones relativas a la gestión de la economía doméstica por mujeres procedentes de grupos extraños.

Pasemos ahora a la relación entre los grupos de filiación unilocal y el nacimiento de la estratificación y el Estado. En una determinada fase del desarrollo de las funciones redistributivas asimétricas, la presencia de grupos de filiación unilineales obstaculiza las actividades de la incipiente clase dominante. Los intereses de los cada vez más poderosos caciques o jefes dejan de coincidir con los de sus linajes completos, y se hace conveniente anular los derechos a disfrutar de la generosidad del jefe que ejercen los miembros de linajes lejanamente emparentados. Esto prepara el escenario para el surgimiento de ramajes genealógicos [*ramages*] y otros grupos de filiación no unilineales o cognaticios. Los ramajes, por ejemplo, probablemente representan una respuesta sistémica a la necesidad que tiene el estrato elitista de rechazar las reclamaciones de los parientes y de conseguir una mayor flexibilidad en el reclutamiento de guerreros y trabajadores de entre una masa creciente de seguidores potenciales. La pertenencia a a un ramaje se determina trazando la filiación de un modo optativo a través de los antepasados masculinos o de los femeninos. Los ejemplos mejor conocidos de grupos no unilineales de este tipo proceden de sociedades micronesias y polinesias que se caracterizaban por marcadas diferencias de rango y una estatalidad incipiente. Los ramajes se adaptan muy bien a las necesidades de las sociedades que ya no están interesadas en mantener un equilibrio regulado entre población y recursos, y que se han embarcado en una carrera de intensificación y expansión sin limitaciones. Una variante de esta teoría explica el

desarrollo de ramajes entre los pueblos aborígenes del noroeste del Pacífico después del contacto con europeos y americanos. La introducción de armas de fuego intensificó a la vez la guerra y la producción de mercancías para obtener dichas armas de los traficantes blancos (Ferguson, s.f.). Al propio tiempo, debido a enfermedades importadas, la población decreció precipitadamente, convirtiendo a la filiación unilineal en una fórmula inajustada a las necesidades militares y de mano de obra.

El *ayllu* de los incas y el *calpulli* de los aztecas representan probablemente un grado superior en la depuración de la técnica de utilizar la filiación no unilineal al objeto de asentar y organizar a comunidades campesinas bajo los auspicios de burocracias estatales plenamente desarrolladas. Otras secuelas estructurales al régimen de unilinealidad, ideológicamente diferentes pero funcionalmente parecidas, se desarrollaron bajo la influencia de distintos procesos de estratificación. Me limitaré a señalar la probable equivalencia funcional entre la filiación cognaticia y los sistemas de doble filiación asociados con los estados del Africa occidental, la hipertrofia de la manipulación y amnesia genealógicas características del clan chino y la desaparición general en Eurasia de los grupos de filiación unilineales que vinculaban a los campesinos con sus gobernantes. Huelga decir que los cambios en el tipo de grupo de filiación y economía doméstica se reflejan en cambios en las terminologías de parentesco. No trataré de resumir la inmensa bibliografía sobre el tema, pero desde la obra de Murdock, *Social Structure* (1949), ha quedado claro que si podemos comprender por qué cambian los regímenes de residencia y filiación, nos hallamos bien encaminados para comprender por qué cambian los sistemas terminológicos de parentesco. Mi intención aquí no puede ser demostrar que el materialismo cultural ya ha explicado satisfactoriamente todos los rasgos desconcertantes de la economía doméstica, sino más bien que existe una formulación que garantiza de un modo más que suficiente la posibilidad de aplicar los mismos principios estratégicos a los enigmas que aún quedan por resolver.

El surgimiento del Estado

Hasta cierto punto, todos los componentes cualitativos del Estado estaban ya presentes en los cacicazgos o jefaturas avanzados. La redistribución asimétrica de excedentes de cosecha podría equipararse con una forma incipiente de sistema tributario. Bajo las formas primitivas de redistribución, el redistribuidor dependía de la generosidad de los productores primarios; en las jefaturas avanzadas, los produc-

tores primarios dependían ya de la generosidad de los redistribuidores (Sahlins, 1960). Al mismo tiempo, los privilegios suntuarios de las élites intensificadoras-redistribuidoras-guerreras eran ya muy pronunciados. Los grupos de parentesco estaban jerarquizados, y las desigualdades entre la salud y bienestar de los plebeyos y de la élite ofrecían ya un contraste bastante agudo. A juzgar por los datos relativos a la costa noroeste del Pacífico, había incluso pequeños contingentes de esclavos (Ruyle, 1973). Además, al igual que los estados prístinos, estos sistemas no utilizaban la regulación de la fecundidad para aliviar las presiones reproductoras; acometían esta tarea mediante la expansión territorial, el pillaje militar y la continua intensificación de la producción.

Con todo, la mayoría de las jefaturas avanzadas probablemente no se transformaron en estados directamente. La estratificación incipiente sobre la que se basaban ocasionaba periódicamente inestabilidad política, disputas entre facciones, insurrecciones, escisiones y migraciones que amortiguaban la capacidad del sector elitista para controlar los bienes y servicios, y monopolizar las funciones policíaco-militares.

Aunque sólo una tenue línea separa a las jefaturas avanzadas de los estados prístinos, la mejor manera de describir esta transformación no es como un salto cualitativo o un cambio de una forma a otra, sino como la continuación de un proceso exponencial de amplificación de la desviación. Este proceso comenzó con los complejos rudimentarios de intensificadores-redistribuidores-guerreros y continuó sin impedimentos hasta la consolidación y estabilización de las diferencias entre la clase dirigente y la clase de los campesinos productores de alimentos (Fried, 1978b). Rebasado este punto, la amplificación de la desviación sigue la misma trayectoria exponencial. ¿Qué factores determinan que los cambios sigan amplificándose o se interrumpan en el nivel del cacicazgo o jefatura? Primero, la base energética de los estados prístinos debe ser lo suficientemente amplia como para permitir a la clase gobernante subvenir a las necesidades de subsistencia de un cuerpo policíaco-militar permanente de varios miles de hombres. Esto implica la existencia de modos de producción altamente intensificables, tales como la agricultura cerealística de regadío o los sistemas mixtos ganadero-cerealísticos dependientes de las lluvias. Segundo, ni siquiera un sistema de subsistencia altamente intensificable conducirá a divisiones de clases estables si el contingente embrionario de productores campesinos puede escapar a zonas menos densamente pobladas sin que su eficiencia productiva y nivel de vida sufran un deterioro neto. Como han sugerido David Webster (1975) y Malcolm Webb (1975), esto significa que el Estado prístino sólo aparecerá en regiones con ecotonos acusados. En semejantes regiones, la política expansionista

de las jefaturas avanzadas desemboca antes o después en la condición que Robert Carneiro (1970) ha calificado de «impacción»: los campesinos descontentos que cruzan el ecotono se encuentran en una situación peor que los que se quedan (a pesar de que éstos deben pagar ahora tributos en trabajo o especie por el privilegio de utilizar los recursos estratégicos autóctonos). Este modelo de la formación de los estados prístinos se ajusta perfectamente a las condiciones que imperaban en las regiones que, según los datos arqueológicos, seguramente fueron los centros de formación de los primeros estados. Egipto, Mesopotamia, la India septentrional, la cuenca del río Amarillo, la meseta central mejicana al sur de Tehuantepec y los ríos costeros peruanos y altiplanos andinos, son todas ellas regiones claramente circunscritas por ecotonos que no pueden sostener formas intensificables de agricultura preindustrial.

Probablemente, la consolidación de la vida estructurada en clases apenas requirió enfrentamientos físicos directos. Las aldeas instaladas en los márgenes del ecotono tal vez aceptaran un status de dependencia permanente a cambio del privilegio de poder seguir participando en las redistribuciones de las más opulentas aldeas originarias de las que se habían escindido. La relación se vería mediada y facilitada por numerosos dispositivos estructurales y superestructurales: linajes mayores y menores, culto a los antepasados, filiación cognaticia y grupos de alianza formados por donadores y donatarios de esposas, esperándose de los segundos la prestación de servicios laborales y el pago del precio de la novia. Mientras las clases elitistas prestasen servicios útiles, como organizar la construcción de sistemas de regadío, defender a las masas contra ejércitos enemigos y predecir las inundaciones y estaciones, podían confiar en que las masas campesinas pagarían los tributos sin rechistar demasiado o incluso con considerable entusiasmo. Esto explica por qué los estados prístinos consagraron tantos esfuerzos a la construcción de estatuas monumentales, altares, templos, pirámides y otras edificaciones religiosas. Aunque eran empresas costosas, rendían un servicio que superaba con creces su costo al ayudar a convencer a los campesinos de que las élites trataban de controlar, en su beneficio, las fuerzas naturales y sobrenaturales de las que, según se decía, dependían la salud y el bienestar humanos (Service, 1978: 31). Siempre es más barato conseguir la obediencia mediante la mistificación que mediante la coerción policíaco-militar.

Una vez que el Estado se convierte en una realidad funcional, sus componentes resuenan dentro de un solo y gigantesco amplificador. Cuanto más poderosa es la clase gobernante, mayor capacidad tiene para intensificar la producción, hacer la guerra, expandir su territorio, mistificar al campesinado y seguir incrementando aún más su poder.

A las jefaturas vecinas no les queda otra alternativa que cruzar rápidamente el umbral de la formación del Estado o sucumbir ante los ejércitos victoriosos del nuevo leviatán social.

Clases de sistemas estatales

El desarrollo del Estado no reduce la importancia de los componentes ecológicos en la infraestructura. La avanzada tecnología y superior productividad de los modos de producción de nivel estatal no relegan las variables ecológicas a un papel subordinado gracias a algún supuesto incremento en la capacidad de un pueblo para dominar su entorno. Tampoco se hace menos crítico el vértice cultura-naturaleza a causa de las nada imaginarias distorsiones que las relaciones clasistas de carácter explotador introducen en las respuestas ecológicamente adaptativas de los sistemas socioculturales. Todo intento de dominar la naturaleza y expandir e intensificar la producción, independientemente del grado de adelanto tecnológico, tiene repercusiones características. Y todo sistema de explotación clasista realiza su potencial evolutivo dentro de un contexto demográfico y ecológico definido. La explicación de las principales formas de sistemas estatales no puede deducirse de una dinámica de clases puramente interna. Qué duda cabe que la relación costo-beneficio de la intensificación no es la misma para los campesinos u obreros que para los miembros de las capas dirigentes. Pero el carácter específico de las relaciones de clase se halla condicionado en gran medida por las interacciones «externas» en la región interfacial de naturaleza y cultura.

Las teorías materialistas culturales que pretenden explicar la variedad de formas adoptadas por los estados se concentran en los efectos diferenciales de las intensificaciones de nivel estatal en distintos contextos tecnoambientales. En primer lugar, tenemos la cuestión de la diferente tasa de desarrollo y escala de los sistemas imperiales en Eurasia y Africa por comparación con los del Nuevo Mundo. En este sentido, la dotación post-pleistocénica de fauna domesticable con que contaba cada hemisferio probablemente tuvo una influencia decisiva. La ausencia de animales de tracción en las Américas impidió el desarrollo de la rueda, desacelerando con ello el ritmo de todos los inventos mecánicos y asegurando la subordinación final de las poblaciones del Nuevo Mundo a los ejércitos europeos cuando se estableció el contacto trasatlántico entre ambos hemisferios.

Las variaciones en cuanto a tamaño y longevidad que presentan diversos sistemas estatales e imperiales de ambos hemisferios encuentran su explicación en el agotamiento de recursos estratégicos, resul-

tado de los efectos diferenciales de la intensificación a que aludíamos antes, y en cambios en las pautas de pluviosidad y drenaje. Así, la peculiar trayectoria de crecimiento y colapso repentino de los estados mayas parece estar estrechamente relacionada con las limitaciones que las formaciones calizas de la península del Yucatán imponen sobre las formas intensivas de agricultura, con la dilatada estación seca y con el agotamiento de las tierras debido a un sobrecultivo prolongado (Harrison y Turner, 1978; Olson, 1978).

Los más grandes y duraderos (si no los únicos) de los sistemas imperiales antiguos fueron los basados en la agricultura de regadío. Siguiendo la lógica de la teoría del despotismo oriental de Karl Wittfogel (1957), es posible hacer inteligibles una serie de fenómenos de vasto alcance y significación en todo el mundo antiguo (Mitchell, 1973). Todo indica que hubo una relación causal entre el tamaño e importancia de los sistemas de regadío y el grado de centralización del poder político (Wittfogel, 1972; Service, 1978: 30). El control a gran escala del regadío y el drenaje en los grandes valles fluviales produjo una hipertrofia de las funciones agrogerenciales. Además, dado que el control sobre el agua equivalía al control sobre la oferta energética básica formada por calorías alimentarias, las élites agrogerenciales tenían el poder de liquidar a todos los disidentes políticos. La infraestructura hidráulica también explica de un modo plausible la naturaleza cíclica de los levantamientos y restauraciones dinásticos característicos de los antiguos imperios fluviales: los movimientos reformistas enderezados a paliar el descontento campesino no podían evitar la reconstrucción o extensión de las obras de regadío y, por ende, la restauración de las formas políticas determinadas por la base hidráulica.

La teoría del despotismo oriental no es una teoría que se conforme con explicar un solo tipo de sistema político antiguo. Su objetivo consiste en explicar no sólo las semejanzas, sino también las diferencias, y se presta a este objetivo más amplio porque se ocupa de variables mensurables en la zona interfacial entre naturaleza y cultura. Siguiendo a Wittfogel en su clasificación de las sociedades hidráulicas en compactas y disgregadas, es posible elaborar interpretaciones plausibles de las diferencias entre los imperios antiguos en las que las caracerísticas hidrográficas, las pautas de pluviosidad y otros factores ambientales constituyen importantes variables independientes. Los ríos Nilo y Amarillo, por ejemplo, tienen tipos de cauce y períodos de inundación distintos y sus *hinterlands* poseen potenciales muy dispares para la agricultura dependiente de la lluvia (cf. Butzer, 1976). La forma más pequeña y compacta del Estado hidráulico egipcio por comparación con China es deducible, sencillamente, de la

angostura de la superficie de aluvión del Nilo. De hecho, es probable que sistemas de regadío aún más pequeños no se presten a un control estatal y puedan existir en el seno de sistemas políticos feudales o incluso jefaturas (Hunt y Hunt, 1976).

También se puede emplear la teoría de Wittfogel para esclarecer la naturaleza de los sistemas estatales con infraestructuras agrícolas dependientes de las lluvias. Dichos estados poseen potenciales evolutivos completamente distintos de los de los sistemas hidráulicos. La agricultura dependiente de las lluvias conduce a formas de producción dispersas y multicéntricas. Por ello, es dudoso que haya surgido jamás un Estado prístino sobre una base agrícola de esta índole. La mayor parte de estos estados fueron, probablemente, formaciones secundarias, nacidas para aprovecharse de las oportunidades de comercio y pillaje creadas por la expansión de los imperios hidráulicos (Fried, 1967). Durante la época preindustrial, los estados basados en la agricultura dependiente de las lluvias se caracterizaron por sus estructuras feudales disgregadas. En Europa, los reyes feudales eran débiles por comparación con los emperadores hidráulicos, ya que no podían impedir que la lluvia cayera, por igual, sobre amigos y enemigos. La descentralización política, por su parte, alentó el surgimiento de clases mercantiles independientes y el nacimiento de intereses comerciales privados, los cuales pluralizaron aún más la balanza del poder. Teniendo en cuenta el reducido tamaño de las ciudades-estado mediterráneas, la perpetuación de formas igualitarias de jefatura que les era característica y su prolongado pluralismo, podemos colocar a la luz de un proceso inteligible las tan mistificadas raíces de la democracia occidental. También podemos empezar a comprender por qué el Imperio Romano, cuyas bases eran la agricultura de lluvia y el control de las rutas comerciales, nunca llegó a perder del todo sus instituciones republicanas; por qué la hegemonía romana en Europa apenas duró cinco siglos (comparada con los cuatro milenios de China), y por qué cuando se desintegró (debido primordialmente a su creciente dependencia de la mano de obra barata procedente de las provincias y al agotamiento de los recursos en el corazón del Imperio), nadie logró volverlo a reconstruir. A partir de la prolongada importancia de las formas descentralizadas de agricultura en el período postromano, una línea de razonamiento similar nos lleva al paulatino poblamiento del norte de Europa y el agotamiento de sus recursos por hombres y animales; al cambio en el poder político-económico de los intereses agrícolas a los comerciales, y al intento abortado de crear despotismos de derecho divino en Francia. Y así, hasta llegar finalmente al peculiar conjunto de condiciones que posibilitaron el naci-

miento de la economía política del capitalismo con sus credos individualistas, su conciencia privada y su sistema político parlamentario.

Desde una perspectiva ligeramente distinta, el mismo conjunto de factores explica por qué no se desarrollaron y no pudieron desarrollarse el capitalismo y las democracias parlamentarias en el seno de los estados hidráulicos. Podemos decir, con Marx, que el feudalismo fue el prerrequisito necesario para la aparición del capitalismo. Pero, al contrario de lo que proponen las versiones leninista y estalinista del materialismo dialéctico, es evidente que el feudalismo era incompatible con los sistemas hidráulicos a gran escala. Sólo un modo de producción descentralizado pudo sentar las bases para el desarrollo de formas prístinas de capitalismo.

El feudalismo tiene, por supuesto, subtipos político-económicos, calificados por rasgos tanto naturales como culturales: pautas de precipitación estacional; gama de cultivos, y proximidad de otras sociedades estatales, especialmente de grandes imperios y de las rutas comerciales vinculadas a éstos. Aquí el materialista cultural vislumbra las causas probables de la lenta tasa de desarrollo y de las especiales estructuras y superestructuras de los estados secundarios que se desarrollaron en el Africa subsahariana. Como ha subrayado Jack Goody (1976), la agricultura africana era mucho menos productiva que la europea. Los modos de producción agrícolas nativos alcanzaron un elevado desarrollo en el Africa occidental. Pero la ausencia de tierras de pastoreo y la presencia de la mosca tsé-tsé impidieron la cría de ganado doméstico. Por ello la tradición mediterránea de agricultura junto con cría de ganado no tuvo jamás réplica ni en ésta ni en ninguna otra región del Africa subsahariana (Grigg, 1974). Los caballos llegaron a cobrar importancia para la caballería africano-occidental, pero no era posible criar ni equinos ni bovinos a un precio lo suficientemente bajo como para servir de animales de tiro. De esto se deriva: la ausencia del arado en el Africa occidental; el uso de la azada como principal herramienta agrícola; la supervivencia de la agricultura forestal itinerante y de sistemas de caza y recolección, y la base energética relativamente limitada de estados secundarios como Ghana, Mali y Dahomey. Esto explica por qué las comunidades políticas feudales de Africa eran más débiles, menos centralizadas y más igualitarias que sus homólogas europeas, y por qué serían finalmente los europeos quienes desarrollaron el capitalismo y esclavizaron a los africanos y no al revés.

Las consecuencias de la ausencia del arado se ramifican en otras muchas direcciones. Como sugiere Goody, podemos empezar a descorrer los velos que ocultan enigmas como las causas de que el modo característico de legitimar matrimonios en Africa fuera el precio de

la novia, mientras que en la Europa y Asia preindustriales predominaba, y aún predomina, la dote como forma de intercambio matrimonial. Debido al mayor grado de diferenciación económica de las regiones de arado, la función de las alianzas consistía en consolidar las posesiones de determinadas clases, estamentos, castas y grupos de filiación. Como explica Goody, la dote se emplea para impedir la transferencia de la propiedad de estratos privilegiados a otros que lo son menos. El precio de la novia, en cambio, como corresponde a una situación en la cual la densidad demográfica es relativamente baja, la tierra es barata y la distancia social entre gobernantes y plebeyos no es excesivamente grande, expresa una mayor predisposición a compartir los privilegios.

Pero por razones que expondremos en el capítulo 10, en todo esto hay más cosas de las que Goody ve. Las élites africanas utilizan el precio de la novia para establecer y consolidar alianzas. Como donadores de esposas, reciben de cada yerno más riqueza de la que le dan, a la vez que pagan por las esposas de cada uno de sus hijos. Este sistema se basa en un grado de igualdad entre los sexos muy superior al del sistema de dote. La dote es ininteligible a menos que se la conciba como una forma de compensar a los maridos por cargar con la responsabilidad de mantener a esposas cuyos potenciales productivos y reproductores se tienen en baja estima. La cuestión crucial es: ¿en qué momento comienza esto a suceder? Una respuesta plausible: cuando la intensificación ha alcanzado un punto en el que la fertilidad de las mujeres y la continuación del crecimiento demográfico ponen en peligro el nivel de vida. La dote, dicho de otro modo, es un síntoma de presión reproductora aguda; el precio de la novia, en cambio, lo es de la capacidad de la infraestructura para absorber más trabajo. Por esta ruta retornamos a la conjunción tecnoambiental básica en que hacía hincapié Goody: de una parte, la agricultura de arado, con su desplazamiento del trabajo humano por trabajo animal; de otra, el cultivo itinerante basado en la azada, en el cual la mano de obra posee más valor que la tierra.

Muchas otras características del patrón matrimonial euroasiático —monogamia, herencia patrilineal, primogenitura— se hacen ahora enfocables. Todas ellas dan testimonio del mismo hecho: hay escasez de tierras; más de una esposa significa demasiados herederos; la herencia debe ser limitada; la fertilidad de las mujeres disipa la riqueza y el poder. La culminación lógica de la devaluación de la fertilidad femenina entre las élites euroasiáticas es la práctica del infanticidio femenino. De esto obtenemos, como explicaré con mayor detalle en el siguiente capítulo, matrimonios hipógamos secundarios o concubinatos entre hombres de la élite y mujeres de rango inferior cuyos

hijos no pueden heredar. Hágase aún más aguda la escasez de tierras, como en los casos del Uttar Pradesh septentrional o el Tibet, y no sólo tendremos infanticidio femenino, sino inclusive poliandria (cf. Goldstein, 1978).

Uno de los grandes enigmas de las ciencias sociales lo constituye el desarrollo en la India de un sistema enormemente complejo de grupos de filiación endógamos estratificados. Una vez más, es la relación entre pautas de intensificación y recursos la que aporta la clave. Una de las líneas de investigación del materialismo cultural parte del hecho de que también la Europa medieval poseía un sistema embrionario de diferenciación en castas caracterizado por uniones endógamas entre nobles, caballeros, siervos, mercaderes y otros muchos grupos ocupacionales más reducidos (Goody, 1976: 105). Semejantes pluralidades de grupos de interés económicos reflejan la estructura descentralizada de las comunidades políticas basadas en la agricultura dependiente de las lluvias que caracterizaban tanto a la Europa medieval como a la mayor parte de la India. Los grupos del tipo de las castas son relativamente escasos en los estados hidráulicos, cuyos gobernantes imponían un único conjunto de leyes a todos los súbditos y, como en China, incluso fomentaban la movilidad ascendente de los individuos dotados de talento mediante un sistema de exámenes competitivos.

En Europa, el sistema de castas se truncó debido al desarrollo de contratos empresariales, la impugnación burguesa de los privilegios hereditarios y la transición hacia el capitalismo. La razón de la hipertrofia de las relaciones de casta en la India debe, pues, situarse en el marco de una teoría capaz de explicar por qué se desarrolló el capitalismo en Europa y no en la India.

En parte, la respuesta a este interrogante tiene que ver con la base hidráulica de los primeros estados en la India septentrional, especialmente en la región central del valle del Ganges. Desde el 600 a. de C. hasta la conquista musulmana en el 800 d. C., una serie de imperios hidráulicos dominaron las regiones septentrionales, sin lograr establecer, no obstante, una hegemonía permanente sobre los reinos meridionales más pequeños, los cuales poseían sistemas agrícolas de lluvia altamente productivos. El carácter feudal de estos reinos indios meridionales es particularmente nítido en la costa de Malabar, donde jamás se realizaron obras de regadío importantes (Mencher, 1966; Namboodripad, 1967). Hacia el siglo XIV, una forma muy vigorosa de capitalismo mercantil había empezado, de hecho, a echar raíces en Kerala, pero fue abortada por las sucesivas conquistas árabe, portuguesa y británica. La India quedó, así, atrapada entre el pillaje interno de los despotismos hidráulicos y el externo del

imperialismo capitalista. Es en el estudio de esta dilatada agonía de explotación interna y externa donde la solución al enigma de la proliferación de castas en la India tal vez se encuentre algún día.

Muchos de los rasgos estructurales y superestructurales de las sociedades estatales sólo son comprensibles como reacciones a la pobreza cada vez más acusada de las castas y clases inferiores. El materialismo cultural contempla la pobreza como un resultado mixto de explotación político-económica y penalizaciones malthusianas. En un principio, los estados prístinos probablemente experimentaron una mejoría en los niveles de vida. Pero la tentación de utilizar las calorías extra para alimentar un número extra de niños fue irresistible, debido sobre todo a que el trabajo infantil podía hacerse energéticamente rentable desde el momento en que los niños alcanzaban la edad de seis años. En el transcurso de unos cuantos siglos, los niveles de vida empezarían a descender (Angel, 1975; Armelago y McArdle, 1975; Polgar, 1972; Dumond, 1975), y lo normal hubiera sido que los campesinos tomaran medidas para frenar su tasa de crecimiento con todas las técnicas disponibles. Pero debido a las presiones fiscales y al fomento de las familias numerosas por parte del Estado, la nivelación del crecimiento demográfico en los grandes valles fluviales de China, India, el Sudeste asiático, Mesopotamia y Egipto tuvo lugar, probablemente, en un punto mucho más próximo a la capacidad de sustentación del que solía caracterizar a los sistemas cazadores y recolectores o a las sociedades aldeanas iniciales. Por ello, pese a la introducción del arado y los avances en la ingeniería hidráulica, la pobreza aumentó. La incesante intensificación impuesta por la necesidad de alimentar a decenas de millones de seres donde antes sólo vivían unos miles esquilmó de un modo permanente los bosques, los suelos y los recursos hídricos. Un síntoma general de la profundización de la miseria fue la creciente escasez de carne de animales domésticos, carne que en las jefaturas y los estados euroasiáticos más antiguos se consumía sin restricciones. La transformación en tabú de la carne de cerdo en el Oriente Medio y la India y de la de vaca en la India debe contemplarse en este contexto. No elaboraré aquí una interpretación de estos tabúes; un análisis más extenso de los mismos se ofrece en los capítulos dedicados al marxismo y el estructuralismo.

Las grandes religiones universalistas también pueden interpretarse como productos de la pobreza que crearon los sistemas imperiales del Viejo Mundo en su inútil empeño de aliviar las presiones reproductoras mediante la intensificación, la explotación y la guerra.

Bajo el confuncionismo, los emperadores chinos se dieron cuenta de que la pujanza del reino dependía del bienestar de las masas cam-

pesinas. El amor y la misericordia fueron considerados por primera vez como fuente de fuerza y poderío. Incapaces de seguir representando el papel de grandes proveedores-redistribuidores, las élites comenzaron a apoyar las soluciones a la pobreza de tipo contemplativo y ascético. La redistribución se espiritualizó y los grandes redistribuidores se convirtieron en grandes creyentes. Movimientos reformistas o «revitalizaciones» de grandes proporciones se desencadenaron de un extremo de Eurasia a otro. En la India, donde la miseria era más intensa, el budismo predicó la abolición del sacerdocio hereditario, consagró la pobreza como una virtud, declaró ilegítimo el sacrificio de animales y convirtió el vegetarianismo *de facto* de los depauperados campesinos en una bendición espiritual. En interacción con el budismo, surgieron movimientos reformistas similares en China, bajo la forma del taoísmo, y aproximadamente al mismo tiempo en Persia, bajo la forma del mitraísmo. En todos los casos citados, las élites imperiales se apropiaron de estas religiones espiritualizadas y universalistas, y las extendieron mediante conquistas. El cristianismo fue la forma en que se expresó la espiritualización de las funciones redistributivas del Estado durante el cáncer terminal del Imperio Romano. Su motivo mesiánico específico encuentra su origen en la lucha colonial de los judíos, en la que éstos esperaban ser conducidos a la victoria militar y a la fundación de su propio imperio por un emisario sobrenatural (Harris, 1974). El Islam representa otro caso de revitalización a través de la redención mesiánica. Movimientos parecidos dominan gran parte de la posterior historia europea, se desarrollan de un modo independiente en China y figuran en lugar destacado en la historia del colonialismo euroamericano (como ejemplos cabe citar la religión de la Danza del Espíritu y los cultos *cargo*).

La desmistificación de las religiones mundiales comienza con este sencillo hecho: el confucionismo, el taoísmo, el budismo, el cristianismo y el Islam prosperaron porque las élites dominantes que los inventaron o se los apropiaron se beneficiaban materialmente de ellos. Al espiritualizar el drama de los pobres, estas religiones mundiales desembarazaban a la clase dominante de la obligación de proporcionar remedios materiales a la pobreza. Proclamando el carácter sagrado de la vida humana y la virtud de la compasión hacia los humildes y los débiles, rebajaban el costo de la ley y el orden internos. Al propio tiempo, al convencer a los pueblos enemigos de que el propósito del Estado era extender la civilización e implantar un código moral superior, también rebajaban sustancialmente los costos de las conquistas imperiales. Esto no quiere decir que, en diversas épocas y lugares, las clases inferiores no se beneficiasen también de las revi-

talizaciones y de las reformas que eran consustanciales a las iniciativas prístinas de los fundadores de cada movimiento. El complejo budista-hindú de la vaca sagrada, por ejemplo, protegió a millones de pequeños agricultores contra la pérdida de un instrumento de producción vital. No se puede decir que todo lo que surgió en nombre de las religiones espirituales universalistas sirviera a los intereses de las clases dominantes más de lo que cabe afirmar que todo lo que se hacía en nombre del emperador o del rey fuera contrario al bienestar del ciudadano común. Pero la naturaleza estratificada de las estructuras y superestructuras estatales supone precisamente que nada que beneficie de un modo significativo a los estratos inferiores perdura a menos que beneficie todavía más a los superiores.

Un componente importante de la espiritualización de los sistemas imperiales del Viejo Mundo fue la aparición del tabú contra la carne humana. En el Viejo Mundo, como se disponía de animales domésticos como fuente de carne y leche, los prisioneros de guerra resultaban más valiosos como fuerza de trabajo que como fuente de proteínas (cf. Gelb, 1972, 1973). Sabemos que los sacrificios humanos fueron gradualmente reemplazados por sacrificios de animales. Cuando éstos empezaron a escasear, sin embargo, las religiones universalistas también empezaron a condenar su sacrificio. En la India, la casta que antes había monopolizado el sacrificio del ganado se convirtió en la que con más ardor se entregó a la lucha por impedir que se continuase consumiendo carne de vaca (véase pp. 268 y ss.). Y en el antiguo Israel, después del 200 a. de C., el templo de Jerusalén se quedó, literalmente, sin existencias de animales adecuados para el sacrificio ceremonial. En el Nuevo Mundo, concretamente en Mesoamérica, la escasez de animales domésticos ha sido vinculada de un modo plausible con la captura, sacrificio y consumo de grandes cantidades de soldados enemigos (Harner, 1977). Los críticos de Harner no se han dado cuenta de que esta teoría explica por qué la religión azteca no hizo de la carne humana un tabú. La réplica de éste (1978), aparte de corregir los errores contenidos en los argumentos dirigidos contra él, hace hincapié en el hecho de que las fuentes de proteínas animales de que disponían otras sociedades estatales, o bien faltaban, o bien se encontraban extraordinariamente agotadas y degradadas entre los aztecas. De ahí que no se desarrollase un tabú contra la carne humana. Esta explicación no depende, como suponen algunos críticos (Marshall Sahlins, 1978), de que se pueda demostrar que los prisioneros de guerra resultaban más baratos que las habichuelas. Más bien, depende de demostrar que el agotamiento y degradación de fuentes alternativas de proteínas animales eran más intensos en el caso azteca que en la generalidad de las sociedades

estatales, en las cuales la carne humana acabó siendo tabú. En el contexto de esta controversia, nada podría ser más absurdo que aducir que los aztecas continuaron siendo caníbales debido a «factores motivacionales, como la religión» (Ortiz de Montellano, 1978: 616). Volveremos sobre este caso en las páginas finales de este libro.

Evolución moderna de los sistemas estatales

Hasta ahora hemos examinado el corpus de teorías materialistas culturales sobre las bandas, aldeas, jefaturas y estados arcaicos. Los principios materialistas culturales son igualmente útiles para comprender lo que ha venido sucediendo en el mundo durante los últimos quinientos años, sin excluir fenómenos tan característicos de nuestra época como la crisis global entre los bloques oriental, occidental y tercermundista, el agotamiento de los recursos, la lucha por encontrar fuentes de energía alternativas y las consecuencias político-económicas de los nuevos modos centralizados de producción industrial.

Todas estas cuestiones exigen, ante todo, una comprensión de los orígenes del capitalismo. Siguiendo el análisis de Richard Wilkinson (1973), cabe considerar el desarrollo del capitalismo en Europa en buena medida como una reacción frente al agotamiento de los recursos sobre los que se había basado el modo de producción feudal. Libre de las burocracias agrogerenciales de los estados hidráulicos, y disfrutando además de una forma altamente productiva de agricultura mixta, Europa se encontró en una situación única para intentar resolver la crisis de sobreintensificación mediante el uso de mecanismos de ahorro de trabajo. Pero, como constata Wilkinson, cada nuevo conjunto de inventos imponía demandas perjudiciales al entorno que tenían que repararse mediante un nuevo conjunto de inventos. No es mi intención esbozar todas las ramificaciones del modo de producción capitalista. Hasta el último aspecto de la estructura y superestructura sociales, desde la familia a los roles sexuales, pasando por la religión, se vieron desgarrados, reorganizados y reformados a medida que los requerimientos específicos de las empresas lucrativas interactuaban con los recursos materiales y de mano de obra disponibles en distintas épocas y lugares a lo largo de toda la superficie del globo. La sed insaciable de mano de obra barata, materias primas y mercados, en interacción con las condiciones materiales locales, determinó el auge y decadencia de la esclavitud, el peonaje, el trabajo migratorio y asalariado, así como el asentamiento de colonos en Africa, las Américas y Oceanía (cf. Wallerstein, 1974). Como traté de demostrar en una obra anterior (Harris, 1964), el examen de las infraestructuras capi-

talistas específicas y de su interacción con las condiciones demográficas y ecológicas imperantes en cada caso puede llevarnos a teorías capaces de explicar por qué predominó la fórmula esclavista en los sistemas de trabajo en las plantaciones; por qué se llevó a esclavos africanos a trabajar en las plantaciones del Nuevo Mundo; por qué no se emplearon esclavos en la meseta mexicana y en los Andes; por qué se desarrollaron sistemas de fiestas * y *cargos* en estas regiones (cf. Wasserstrom, 1978; Rus, 1978); por qué no se desarrolló en Brasil un sistema de identidad racial basado en la filiación; por qué los antagonismos raciales eclipsaron, desde un punto de vista emic, a los de índole clasista en los Estados Unidos, y por qué el *melting pot* fracasó en Norteamérica y funcionó, en cambio, en otras partes (cf. Despres, 1975: 113).

Del mismo modo, prestando atención a las relaciones de costo/beneficio específicas de los diferentes sistemas de trabajo y capital en las regiones periféricas, se pueden elaborar teorías convincentes acerca del desarrollo y el subdesarrollo. Para proteger sus propias industrias textiles, por ejemplo, los ingleses aplastaron la revolución industrial en la India (Edwardes, 1967: 88 y ss.); los holandeses utilizaron Indonesia para cultivos de plantación y destruyeron las clases mercantiles indígenas (Geertz, 1963), y las inversiones de «desarrollo» de Portugal contribuyeron al subdesarrollo permanente de Africa (Harris, 1972). Entretanto, Japón, única sociedad feudal avanzada que logró escapar a la esclavitud de la penetración económica europea, alcanzó una forma avanzada de capitalismo industrial en un lapso de tan sólo cincuenta años (Geertz, 1963).

La relación entre costos y beneficios infraestructurales en las regiones neocoloniales proporciona asimismo claves plausibles a fenómenos como la explosión y la transición demográficas, el conservadurismo campesino o el fracaso de los programas de modernización. La demanda capitalista de mano de obra, cultivos comercializables y materias primas altera el equilibrio demográfico en todo el mundo. Aunque todavía queda mucha investigación por hacer, es muy probable que la actual explosión demográfica no sea en esencia sino una manifestación de la extraordinaria demanda de mano de obra desatada por la expansión de los mercados capitalistas. En las regiones de densidad elevada, la población sigue creciendo pese al descenso generalizado de los niveles de vida porque, dada la combinación de agricultura orientada hacia el mercado y trabajo asalariado que prevalece en nuestros días, las familias numerosas siguen siendo relativamente rentables (Mamdani, 1973; White, 1976; Nag, White y

* En español en el original. (*N. del T.*)

Peet, 1978). Análogamente, el fracaso de programas de modernización como la «revolución verde» seguramente tiene poco que ver con las ideologías campesinas y mucho, en cambio, con las diferencias clasistas en el acceso a los insumos petroquímicos e hidráulicos (Franke, 1974; Hewitt de Alcántara, 1976).

Entretanto, la tasa de crecimiento demográfico de los países desarrollados desciende de un modo permanente debido a que, para los padres, el costo de criar a los hijos hasta la mayoría de edad supera los 100.000 dólares por hijo, mientras que los beneficios económicos que se podrían esperar a largo plazo descienden a cero (Minge-Kalman, 1978). En los Estados Unidos, este fenómeno es simultáneo con el agotamiento de recursos y el flujo del capital nacional hacia el extranjero en busca de mano de obra barata, lo cual a su vez desencadena un proceso inflacionario e impone la necesidad de que dos de los miembros de cada familia de clase media tengan un trabajo retribuido. Es más que probable que a este proceso debamos la brecha generacional, la redefinición radical de los roles sexuales, el retraso de la edad matrimonial, el movimiento contracultural, las comunas, las parejas homosexuales y las familias unipersonales. Y al ocaso general del sueño americano, que se basaba en el saqueo de los recursos todavía inexplotados de todo un continente, debemos el resurgir del fundamentalismo religioso, la astrología y las esperanzas de una salvación dependiente o procedente del espacio exterior. A esto yo añadiría, como producto ideológico final de una infraestructura decadente, la creciente adhesión de las ciencias sociales a estrategias de investigación cuya función consiste en mistificar los fenómenos socioculturales distrayendo la atención de las causas infraestructurales de carácter conductual etic.

Una advertencia importante

Con el conjunto de macroteorías que acabamos de presentar no se pretende demostrar que el materialismo cultural haya encontrado la respuesta a cualquier cuestión que se desee formular acerca de los fenómenos socioculturales. Tampoco se ha pretendido ofrecer una muestra de un cuerpo representativo de teorías materialistas culturales *. Sin duda alguna, otros materialistas culturales sustituirían

* Hay omisiones bien conspicuas como, por ejemplo, las teorías de la cantometría y cartometría que vinculan aspectos de la música, la canción y la danza con la evolución de la subsistencia (Lomax *et al.*, 1968; Lomax y Arensberg, 1977).

muchas de las teorías que he presentado aquí por las suyas propias. En cualquier caso, de lo que se trata es de que estas teorías poseen vasto alcance y amplia aplicabilidad y de que entre ellas existe una conexión lógica y una interrelación coherente. Y la razón de esto estriba en que todas ellas implican a las infraestructuras, distinguen entre fenómenos etic y emic y son diacrónicas además de sincrónicas, panglobales y panhumanas.

Segunda parte

LAS ALTERNATIVAS

INTRODUCCION A LA SEGUNDA PARTE

Al pasar ahora a la comparación del materialismo cultural con sus principales rivales, confío en poder presentar una descripción responsable de los principios teóricos y epistemológicos básicos y de los pensamientos clave de las estrategias alternativas fundamentales empleadas en la actualidad.

Me limitaré a examinar las principales estrategias vigentes que más influyen hoy en día. Algunos lectores tal vez lamenten, por ello, la ausencia de capítulos consagrados al difusionismo, el particularismo histórico boasiano y funcionalismo estructural británico. No me ocuparé de estas estrategias debido a que disfrutan de escasos partidarios en activo y, por ende, son de interés primordialmente histórico (véase Harris, 1968). No obstante, en los contextos pertinentes se trazarán brevemente sus relaciones con las alternativas de mayor vigencia.

Para hablar claro, me propongo exponer los defectos de los rivales del materialismo cultural. Aunque no escatimaré esfuerzo alguno para ajustarme a los hechos, sería hipócrita por mi parte asegurar que brindo un tratamiento imparcial y comprensivo de cada estrategia. Sólo de sus partidarios respectivos cabe esperar una buena defensa de cada una de ellas. Con todo, mi análisis sería menos propenso a las distorsiones si pudiera remitirme a resúmenes de los principales puntos teóricos y epistemológicos preparados por los seguidores de cada programa de investigación. Esto es algo que haré siempre que sea posible. Sin embargo, algunas de las estrategias alternativas se

caracterizan precisamente por ser muy poco explícitas en lo que atañe a sus presupuestos epistemológicos y teóricos básicos. No pierdo la esperanza de que los defensores de tales estrategias reaccionen ante los posibles prejuicios de mis interpretaciones y traten, ya que no de cambiar, sí al menos de clarificar sus posiciones.

Capítulo 5

LA SOCIOBIOLOGIA Y EL REDUCCIONISMO BIOLOGICO

La sociobiología es una estrategia de investigación que trata de explicar la vida social humana por medio de los principios teóricos de la biología evolucionista darwiniana y neodarwiniana. Su objetivo se cifra en reducir los enigmas propios del nivel de los fenómenos socioculturales a otros que pueden resolverse en el nivel biológico de los fenómenos. Los biólogos la encuentran plausible y atractiva por su incondicional adhesión a los principios epistemológicos generales de la ciencia. En este aspecto, materialismo cultural y sociobiología son aliados naturales. En todos los demás, sin embargo, ambas estrategias difieren radicalmente. Los materialistas culturales aceptamos, como es lógico, la aplicabilidad de los principios neodarwinistas para el análisis de la vida social de las especies infrahumanas, pero insistimos en que estos mismos principios sólo permiten explicar una cifra insignificante de las diferencias y semejanzas socioculturales humanas. Ninguno de los enigmas reseñados en el capítulo anterior puede ser resuelto de un modo efectivo por medio de los principios reduccionistas de la sociobiología.

Principios teóricos básicos de la sociobiología

En la síntesis neodarwinista de la evolución, el comportamiento social de las distintas especies de animales evoluciona como consecuencia del desigual éxito reproductor de los individuos. Como las

instrucciones para el éxito reproductor se hallan contenidas en los genes, cabe interpretar el desarrollo de toda la evolución biológica, incluida la evolución de las pautas de vida social animal, como el producto de la preservación y propagación del ADN.

De todos modos, ni siquiera los organismos más simples presentan un comportamiento exclusivamente determinado por los genes. Los repertorios de respuestas de los organismos individuales observados en la realidad son resultado de la interacción entre las instrucciones genéticas, de una parte, y el entorno en que cada organismo está situado, de otra. Así, todo organismo posee un *genotipo* conductual, conjunto de instrucciones hereditarias que afectan al comportamiento, y un *fenotipo* conductual, producto genéticamente orquestado de sus experiencias conductuales en unos hábitats dados. Y esto se cumple tanto en los seres humanos como en el resto de las especies.

Antes del desarrollo de la sociobiología, el comportamiento social había supuesto un desafío especial para la teoría de la selección clásica, ya que la vida social entraña frecuentemente costos reproductores que ocasionan una reducción de la «eficacia biológica» [*fitness*] individual (esto es, el número de descendientes adultos en la siguiente generación atribuible al comportamiento reproductor de un individuo). Las castas obreras estériles de las sociedades de insectos son el ejemplo extremo de tal «altruismo». Para la teoría evolucionista clásica, todo organismo es a la vez un medio y una consecuencia de la competencia reproductora entre individuos. Por tanto, ¿cómo pudieron aparecer comportamientos que beneficiaban a otros organismos a costa de la capacidad reproductora de los que los realizaban (Eberhard, 1975)? En el caso de las especies infrahumanas, el enigma del «altruismo» se logró descifrar gracias al concepto de «eficacia biológica inclusiva» [*inclusive fitness*], desarrollado por W. D. Hamilton (1964). Dicho concepto explica los actos sociales genéticamente costosos en función de su efecto conjunto sobre la eficacia biológica de los individuos y sus compañeros sociales con los que se hallan genéticamente emparentados. Cuanto mayor es el parecido genético entre el individuo altruista y el compañero social beneficiado, mayor será la probabilidad de que del comportamiento altruista resulte la preservación del genotipo del individuo que lo protagoniza. De esta manera, el desarrollo del concepto de eficacia biológica inclusiva permitió explicar, con arreglo al principio de la selección natural, la evolución de todas las variaciones de comportamiento sujetas a control genético que presentan las especies infrahumanas.

Se comprende, pues, que a los sociólogos les resulte casi irresistible la tentación de aplicar el mismo principio a la interpretación

del comportamiento social humano. Sin embargo, la selección natural ha demostrado ser, en más de una ocasión, un principio poco favorecedor del desarrollo de teorías parsimoniosas y convincentes acerca de los modos en que se produce la vida social humana (cf. Harris, 1968: 88 y ss.). La extensión de la selección natural al comportamiento altruista en las especies sociales infrahumanas ni altera ni disminuye en lo más mínimo las objeciones elevadas contra otras formas de reduccionismo biológico, como el racismo y el instintivismo.

El surgimiento de la cultura

La debilidad de la sociobiología humana y de las restantes modalidades de reduccionismo biológico se deriva, en primer lugar, del hecho de que los genotipos no pueden dar cuenta de todas las variaciones observables en los fenotipos conductuales. Hasta en organismos extremadamente simples, los repertorios de conducta de los individuos adultos varían según su historial de aprendizaje. Por consiguiente, el repertorio de conducta de grupos sociales conespecíficos contiene, necesariamente, respuestas aprendidas y su importancia aumenta en función de la complejidad del sistema de circuitos neurales de la especie en cuestión. Estas respuestas aprendidas desempeñan un importante papel en la evolución de la vida social infrahumana, pues constituyen una parcela estratégica del fenotipo conductual de cada organismo. La selección actúa sobre el fenotipo conductual incrementando la eficacia biológica de aquellos organismos cuyos repertorios de respuestas manifiestan innovaciones ventajosas. Por ejemplo, la captura accidental de una oruga por una avispa cuyo instinto es el de comer moscas puede representar el primer paso hacia la evolución de avispas equipadas con un instinto de comer orugas. Así pues, en la teoría evolucionista clásica, los genes y la conducta forman un bucle de retroalimentación positivo: el comportamiento innovador se preserva y propaga según su contribución a la eficacia biológica del organismo, transformándose así de subproducto accidental del aprendizaje en expresión altamente determinada del genotipo.

En el aprendizaje de base social, que requiere formas suficientemente avanzadas de circuitos de aprendizaje, encontramos otro tipo radicalmente diferente de proceso para que las respuestas aprendidas que un determinado organismo ha encontrado útiles puedan preservarse y propagarse en el seno de un grupo social. Los repertorios de respuestas sociales adquiridos por medio de este modo de aprendizaje constituyen la tradición o cultura de un grupo. En principio,

pueden cambiar y evolucionar con total independencia del éxito reproductor de los individuos responsables de su renovación y propagación. Así, la invención del fonógrafo se hubiese difundido por todo el mundo aunque Thomas Alva Edison y todos sus parientes cercanos hubiesen muerto sin dejar descendencia.

La cultura infrahumana

Nada hay de hipotético o misterioso en la cultura. No nació por causa de alguna reorganización súbita y abrupta de la mente humana; más bien, surgió como un subproducto de la evolución de un sistema complejo de circuitos neurales y se da, en forma rudimentaria, entre muchas especies de vertebrados. Pero como en todo análisis evolucionista, hay que sopesar lo que de continuidad y de ruptura tienen las formas y procesos emergentes. Los sociobiólogos subestiman el grado en que las culturas humanas representan una novedad emergente. Por ello, deben asumir la responsabilidad de difundir una imagen sesgada de los procesos evolutivos que afectan a las sociedades humanas, pues es indiscutible que la cultura humana ha satisfecho el potencial teórico de evolución cultural hasta un punto que no conoce parangón en ninguna otra especie.

Entre los ejemplos de cultura infrahumana figuran los dialectos y variaciones de canto de aves y mamíferos; las vías aéreas, senderos, terrenos de *display* y lugares de nidificación de aves y vertebrados, y las especialidades de empleo de útiles, alimentación y línea de marcha de los primates. Uno de los casos mejor estudiados lo constituye el de ciertas colonias de macacos japoneses que respondían a formas nuevas de aprovisionamiento inventando formas nuevas de procesar la comida. Una tropa desarrolló la tradición de lavar las batatas en el mar, pasando después a lavar toda su comida de un modo parecido. Cuando encontraron trigo arrojado en la playa, algunos miembros de la misma tropa descubrieron un método para separlo de la arena consistente en arrojarlo a puñados en el agua, dejando que la arenilla se hundiera y recogiendo los granos comestibles que quedaban flotando en la superficie. La propagación de estas innovaciones conductuales entre los individuos no requirió ninguna clase de alteraciones genéticas (Itami y Nashimura, 1973).

Bajo condiciones normales, sin embargo, las innovaciones conductuales en las especies infrahumanas casi siempre acaban por poner en juego el bucle de retroalimentación genética. Si las innovaciones perduran es porque son valiosas, y si verdaderamente lo son afectarán al éxito reproductor. Por ejemplo, Wilson (1975: 17) cita

una especie de lagarto isleño (*Uta palermi*) que posee la característica única en un género como el suyo, adaptado a un ambiente desértico, de alimentarse en la zona litoral de la isla. El origen de esta adaptación pudo ser puramente conductual, como en el caso de los macacos japoneses. Pero los lagartos no tardaron en ser seleccionados genéticamente según su capacidad para alimentarse a la orilla del mar y este comportamiento innovador pasó a formar parte de un repertorio conductual específico de la especie y sujeto a control genético. En las Galápagos existen especies de iguanas que saben nadar y se arrojan al agua para buscar su comida, presumiblemente como consecuencia de una serie similar de retroalimentaciones entre comportamiento y genes.

La misma clase de retroalimentación explica, probablemente, muchos de los atributos específicos de la especie *Homo sapiens*. Es indudable que las innovaciones culturales en el empleo de útiles entre los homínidos primordiales de los períodos pliocénico y pleistocénico tuvieron que resultar en una amplificación de las tendencias hacia una precisión y una potencia mayores del pulgar humano, lo cual a su vez sería la causa de la implantación de una recompensa selectiva en el sistema de circuitos neurales necesario para el uso inteligente de herramientas manuales. Asimismo, se sabe casi con toda certeza que el desarrollo de la singular capacidad para el lenguaje del *Homo sapiens* se produjo de una manera parecida: mediante una selección favorable a los individuos capaces de transmitir, recibir y almacenar mensajes cada vez más complejos. En el caso humano, sin embargo, estos procesos de selección surtieron un efecto paradójico: al incrementar la capacidad y eficiencia de las funciones de aprendizaje humanas, la propia selección natural redujo enormemente la importancia de la retroalimentación genética para la preservación y propagación de las innovaciones conductuales. Con la progresiva separación de los repertorios culturales homínidos de la codificación genética, la selección natural confirió una inmensa ventaja adaptativa al *Homo sapiens*: la de ser capaz de adquirir y modificar una vasta gama de comportamientos útiles con mucha mayor rapidez que cuando los genes mantienen o recobran el control sobre toda innovación genética.

Prueba de la independencia de lo cultural con respecto a lo genético

¿Cómo sabemos que el *Homo sapiens* ha sido seleccionado por su capacidad para adquirir y modificar repertorios culturales con independiencia de la retroalimentación genética? Este punto de vista lo

confirma el grado singularmente amplio de variación que muestran los repertorios de respuestas sociales de las diferentes poblaciones humanas. Hasta las sociedades más simples presentan decenas de miles de respuestas pautadas que no aparecen en otros grupos humanos. Como se indicó en el capítulo 3, el *World Ethnographic Atlas,* de George Peter Murdock, contiene cuarenta y seis columnas de rasgos culturales variables. Empleando los códigos alternativos enumerados bajo estas columnas, cabe identificar más de un millar de componentes variables por sociedad, y no hay dos sociedades entre las 1.179 de que consta la muestra que posean la misma combinación de componentes. Sólo en los sectores infraestructurales, al añadir un mayor número de categorías y haciendo distinciones más finas, es posible aislar miles de rasgos distintivos más. De hecho, las listas empleadas por los antropólogos que estudian el fenómeno de la difusión contienen no menos de seis mil rasgos (cf. Kroeber y Driver, 1932). La compañía de vehículos anfibios en la que serví durante la Segunda Guerra Mundial poseía un catálogo de material cuyas páginas albergaban más de un millón de elementos. Y un inventario completo de la cultura material de los Estados Unidos rebasaría seguramente el trillón.

¿Cómo sabemos que estos componentes no forman parte de un bucle de retroalimentación conductual-genético? Sencillamente, porque pueden adquirirse y eliminarse en el espacio de una sola generación sin que se produzcan episodios reproductores. Por ejemplo, recién nacidos separados de sus padres y educados en una población reproductora [*breeding population*] distinta a la de éstos adquieren de un modo invariable los repertorios culturales de los pueblos entre los que han crecido. Los hijos de americanos blancos de habla inglesa, si los crían padres chinos aprenden a hablar el chino a la perfección; manejan los palillos con precisión impecable, y no experimentan ningún impulso súbito e inexplicable de comer hamburguesas. A la inversa, los hijos de padres chinos educados en el seno de familias americanas blancas hablan el dialecto inglés estándar de sus padres adoptivos; son incapaces de usar los palillos, y no sienten ninguna añoranza irresistible de la sopa de nidos o el pato a la pequinesa.

Grupos sociales e individuos procedentes de las más diversas poblaciones han dado muestra en numerosas ocasiones de su capacidad para adoptar cualquier aspecto concebible del inventario cultural mundial. Los amerindios nativos del Brasil incorporan complejos ritmos de origen africano a sus danzas religiosas; los negros americanos que asisten a los conservatorios adecuados adquieren sin dificultad los requisitos claramente no africanos necesarios para una carrera en la ópera clásica europea. Los judíos formados en Alemania con-

traen una preferencia por la cocina alemana; los que lo han hecho en el Yemen prefieren los platos del Oriente Medio. Bajo la influencia de misioneros cristianos fundamentalistas, los pueblos sexualmente desinhibidos de la Polinesia empezaron a vestir a sus mujeres con trajes de Mother Hubbard * y a obedecer estrictas reglas de castidad premarital. Los nativos australianos criados en Sidney no muestran inclinación alguna a cazar canguros, crear connubios circulares o mutilar sus genitales; tampoco sienten ninguna necesidad incontrolable de cantar acerca de los *witchettys* ** y los antepasados emús. Los mohawk del estado de Nueva York dieron en especializarse en la industria de la construcción y contribuyeron a levantar las estructuras de acero de muchos rascacielos. Mientras paseaban por estrechas vigas a una altura de ochenta pisos sobre el nivel del suelo no se veían inquietados por un impulso de construir *wigwams* en lugar de edificios comerciales. La rápida difusión de rasgos como las máquinas de coser, las sierras mecánicas, las radios de transistores y otros miles de productos industriales apunta a la misma conclusión. La aculturación y difusión entre todos los continentes, todas las grandes razas y todas las micropoblaciones reproductoras demuestran de manera incontrovertible que el grueso de los repertorios de respuestas de cualquier sociedad humana puede ser adoptado por una población humana distinta mediante procesos de aprendizaje y sin el cambio o mutación genéticos más leves.

En otras palabras, entre los seres humanos la vida cultural no es alguna especie de curiosidad periférica. Cada ejemplo de realización cultural auténtica en un macaco o un chimpancé merece un artículo de revista. Pero ni siquiera todas las revistas encontrables en todas las librerías del mundo bastarían para llevar una descripción al día de las actividades culturales humanas. La especie humana debe, pues, a la evolución cultural un grado de variación conductual intraespecífica que no se da en ninguna otra especie. Además, la enorme cantidad de variaciones comprende especialidades funcionales cuyos análogos están relacionados con grandes distancias filogenéticas en la evolución de otras bioformas. El contraste entre una banda recolectora paleotécnica y una superpotencia industrial no es ciertamente inferior al que se da entre filos enteros —si no reinos— en la taxonomía linneana. La selección natural tardó billones de años en crear adaptaciones especializadas en la pesca, la caza o la agricultura; en la locomoción acuática, terrestre o aérea; en las dotacio-

* Personaje de una rima infantil; por extensión, los vestidos holgados y feos que lleva dicho personaje. *(N. del T.)*

** Grandes larvas blancas de polillas del género *Cossus* que los nativos consideran un manjar. *(N. del T.)*

nes depredatorias y defensivas, como dientes, garras o armaduras. La evolución cultural desarrolló especialidades equivalentes en menos de diez mil años. El eje principal de la sociobiología humana debería ser, por tanto, la explicación de por qué los repertorios culturales de las demás especies son tan minúsculos e insignificantes mientras que los de los seres humanos por sí solos son tan gigantescos e importantes. Pero los sociobiólogos conciben su labor de manera distinta: a saber, como la identificación de los componentes genéticos en los rasgos culturales humanos. Esto constituye una orientación fundamentalmente errónea para la ciencia social humana y una distracción de recursos con respecto a la tarea más urgente de explicar la gran mayoría de los rasgos culturales que no poseen un componente genético definido.

El alcance de las teorías sociobiológicas

Las descripciones populares de la sociobiología han creado una impresión falsa acerca de la manera en que los sociobiólogos relacionan el comportamiento humano con su sustrato genético. Los sociobiólogos no niegan que la mayor parte de las respuestas sociales humanas proceden del aprendizaje social y, por tanto, escapan a un control genético directo. Wilson (1977: 133) lo ha expresado con toda claridad: «Disponemos de elementos de juicio que nos indican que la mayoría, aunque no la totalidad, naturalmente, de las diferencias entre las culturas se basa en el aprendizaje y la socialización y no en los genes.» Richard Alexander (1976: 6) se ha manifestado en idéntico sentido: «Sostengo la hipótesis de que, con el tiempo, se logrará demostrar que las variaciones culturales entre los pueblos de nuestra época no tienen prácticamente nada que ver con sus diferencias genéticas.» Así pues, son pocos lo sociobiólogos, si los hay, interesados en ligar las variaciones en el comportamiento social humano con las frecuencias variables con que aparecen determinados genes en distintas poblaciones humanas. Los principios mediantes los cuales los sociobiólogos se proponen implicar a la selección natural y al éxito reproductor en la explicación de los fenómenos socioculturales son menos provocativos, pero también mucho menos precisos e interesantes.

Dos de estos principios establecen las coordenadas para la mayor parte de las teorías sociobiológicas que se ocupan de la vida social humana. El primero de ellos se propone dar cuenta de la difusión universal —o casi universal— de ciertos rasgos como consecuencia de una naturaleza humana sujeta a programación genética; el segundo,

interpretar las variaciones culturales en función de una «escala» genéticamente programada de alternativas, supuestamente activadas y desactivadas por «interruptores» ambientales.

Por lo que respecto al primer principio, hay que decir que, en el mejor de los casos, la búsqueda de una naturaleza humana sólo puede llevar a una comprensión de las semejanzas entre los sistemas socioculturales, pero no del vasto repertorio de diferencias. Trataré de demostrar, además, que la sociobiología adolece de un prejuicio estratégico que la hace exagerar el número de rasgos panhumanos que forman parte de la naturaleza humana, prejuicio que supone un obstáculo definitivo para la adecuada exploración de las causas de rasgos muy generalizados.

En cuanto al segundo, demostraré que la adhesión sociobiológica a la «escala de conducta» —los rasgos preprogramados activados o desactivados por «interruptores» ambientales— introduce un conjunto de variables superfluo en la solución de los enigmas socioculturales. Para resolverlos basta con describir adecuadamente dichos interruptores ambientales en términos de la conjunción de factores demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales de los modos de producción y reproducción. Este aspecto de la sociobiología resulta ser, pues, sencillamente un prolegómeno al materialismo cultural.

La naturaleza humana

Es fuente de gran confusión el hecho de que los sociobiólogos presenten el concepto de un «biograma», o naturaleza humana, sujeto a control genético como si existiese una corriente de opinión informada que afirmase que la predisposición de los seres humanos hacia ciertas especialidades conductuales no está genéticamente programada. En principio, no se puede sino estar de acuerdo en que el *Homo sapiens* posee una naturaleza. No hay que ser sociobiólogo para sostener semejante punto de vista. Como sabe todo buen aficionado a la ciencia-ficción, una especie social portadora de cultura cuya fisiología se basase en el silicio en lugar del carbono, tuviese tres sexos en lugar de dos, pesase un millar de libras por espécimen y prefiriese comer arena a comer carne adquiriría ciertos hábitos harto improbables de encontrar en cualquier sociedad de *Homo sapiens*. Tal como se señaló en el capítulo 3, los principios teóricos del materialismo cultural se fundamentan en la existencia de ciertas pulsiones psicobiológicas panhumanas genéticamente definidas que median entre infraestructura y naturaleza y que tienden a hacer más probable la selección de unas pautas de conducta en lugar de otras. Nada de lo afirmado

acerca de la independencia de la mayor parte de las variaciones culturales con respecto a lo genético contradice la opinión de que existe una naturaleza humana común a todos los miembros de nuestra especie. Así pues, el desacuerdo sobre el biograma humano no es cuestión de principios, sino de esencia; tiene que ver con la identificación precisa del contenido del biograma.

La discrepancia entre sociobiólogos y materialistas culturales gira en torno a la contracción o expansión del contenido postulado de la naturaleza humana. Los materialistas culturales siguen una estrategia que procura reducir la lista de hipotéticos instintos, pulsiones o alternativas de respuesta genéticamente determinadas al menor número posible de elementos compatibles con la construcción de un corpus efectivo de teorías socioculturales. Los sociobiólogos, en cambio, se muestran mucho menos comedidos, y tratan por todos los medios de alargar la lista de rasgos determinados por los genes cada vez que se presenta una ocasión plausible para hacerlo. Desde la perspectiva materialista cultural, como mostraré en la siguiente sección, la proliferación de genes hipotéticos para las especialidades conductuales humanas carece de fundamentos tanto empíricos como estratégicos.

Genes hipotéticos

Según Wilson (1977: 132), compartimos con los primates del Viejo Mundo una serie de rasgos conductuales sujetos a control genético, en tanto que existen otros exclusivamete humanos. Entre los más generales de los pertenecientes a la primera clase, cita los siguientes: (1) «tamaño de los grupos sociales íntimos del orden de los 10-100 individuos»; (2) poliginia; (3) «un largo período de socialización en los jóvenes»; (4) «traslado del foco de los grupos maternos a los basados en el sexo y la edad»; (5) «juego social con énfasis en la práctica de roles, la agresión simulada y la exploración». Entre los rasgos privativos de los homínidos, se encontrarían: (6) las expresiones faciales; (7) reglas de parentesco complejas; (8) evitación del incesto; (9) un lenguaje simbólico semántico que los jóvenes adquieren en un lapso de tiempo relativamente corto; (10) vínculos sexuales estrechos; (11) vínculos entre progenitores e hijos; (12) vínculos entre varones; (13) territorialidad. Wilson asegura que «una socialización contraria a tales rasgos específicos de la especie es en extremo difícil, por no decir imposible, y casi con toda seguridad destructiva para el desarrollo mental» (*ibid.*)

Es obvio, sin embargo, que la mayoría de estos rasgos, como nos muestra el registro etnográfico, no son en realidad universales y que

se puede prescindir de ellos en el proceso socializador con la misma facilidad con que se puede prescindir de otros miles de rasgos culturales:

1. Las relaciones humanas alcanzan su mayor grado de intimidad en los grupos domésticos. Ahora bien, el tamaño de éstos oscila entre límites más separados de lo que asegura Wilson. Huelga decir que en el mundo de hoy cientos de millones de personas viven en grupos de menos de diez miembros. Y aunque los que superan los cien son menos corrientes, también existen. Por ejemplo, está documentado que en la China de la dinastía Sung los agregados familiares de la élite llegaban a constar de setecientas personas (citado en Myron Cohen, 1975: 227). Tampoco es necesario que las relaciones íntimas se limiten a los grupos domésticos con residencia común. Los vínculos que se dan en el seno de grupos de parentesco no localizados, como linajes y parentelas, pueden satisfacer los requisitos de algunas definiciones de «intimidad». Estudios sobre familias de élite en Brasil han demostrado que la *parentella,* conjunto de parientes bilaterales, puede componerse de casi quinientos individuos que están al tanto de sus respectivos cumpleaños, asisten juntos a bodas y funerales y se prestan ayuda en los negocios y la vida profesional (Wagley, 1963: 199). El tamaño de grupos humanos como familias, linajes, parentelas, aldeas y «comunidades» varía según condiciones infraestructurales determinables, y no manifiesta en parte alguna regularidades que hagan plausible la existencia del más mínimo condicionamietno genético.

2. La poliginia, ciertamente, constituye una forma común de apareamiento entre seres humanos, pero la especie en sí no es en absoluto polígina. Desde un punto de vista etic el comportamiento sexual es tan variado que desafía cualquier caracterización específica de la especie. La gama de relaciones heterosexuales abarca desde la promiscuidad hasta la monogamia, y cada tipo de unión es practicado por decenas de millones de personas. Es posible que las hembras humanas no tengan compañeros múltiples con tanta frecuencia como los varones; con todo, hay millones de mujeres que mantienen una pluralidad de relaciones sexuales con idéntica o mayor frecuencia que los hombres más activos en otras sociedades. Esto se puede ver con especial claridad en las formas de poliandria de facto o rápidos cambios de pareja que prevalecen en los hogares matrifocales del Brasil nororiental y el Caribe (Rodman, 1971; Lewis, 1966b). Además, la poliandria es un lugar común, tanto emic como etic, en la India suroccidental y el Tíbet. La idea de que los varones tienden, por naturaleza, a desear una pluralidad de experiencias sexuales mientras

que las mujeres se conforman con una relación cada vez es, enteramente, producto de la dominación político-económica que han ejercido los hombres sobre las mujeres y que forma parte del complejo de supremacía masculina de origen cultural y ligado a la guerra. En las culturas dominadas por los varones, las mujeres con iniciativa sexual se hacen acreedoras a severos castigos. Por el contrario, en aquellas sociedades en que han disfrutado de poder y riqueza independientes, han buscado su realización sexual a través de relaciones múltiples con vigor idéntico al desplegado por los hombres en situaciones comparables. No puedo imaginar peor ejemplo de programación genética que la poliginia del *Homo sapiens*. La socialización sólo puede prescindir de la sexualidad a un costo elevadísimo. Sin embargo, siempre que se den las condiciones infraestructurales adecuadas, puede excluir o adoptar la promiscuidad, la poliginia, la poliandria o la monogamia con facilidad palpable.

3. La socialización humana dura indiscutiblemente mucho tiempo, y esto se debe sin duda alguna a la herencia primate del *Homo sapiens*. Pero esta característica del biograma está estrechamente emparentada con el desarrollo de las complejas pautas de respuestas aprendidas que forman las «tradiciones» o culturas. El rasgo de la socialización prolongada pone de relieve, sencillamente, que los neonatos humanos tienen que aprender numerosas tradiciones y que la herencia genética más característica del *Homo sapiens* es precisamente su dilatada capacidad para el comportamiento cultural. No apunta, empero, a ningún contenido específico de la vida social panhumana que no sea la propia existencia de un largo período de formación para los recién nacidos y los niños. En qué consista tal formación es harina de otro costal.

4. Es mucho más probable que el traslado, que se pretende controlado genéticamente, del foco de los grupos maternos a los basados en la edad y el sexo no sea sino una de esas cosas que es necesario enseñar a hacer al *Homo sapiens* y de las que la socialización de los individuos puede prescindir con escasa dificultad. De hecho, disponemos de una extensa bibliografía antropológica y psicológica que sugiere que una vez establecidas fuertes relaciones de dependencia entre padres e hijos se hacen necesarias técnicas de educación muy costosas para desvincular a los hijos y enseñarles a desenvolverse en el mundo por sí solos. *Homo sapiens* es la única especie de primates que necesita ritos de pubertad al objeto de impresionar y engatusar a la generación joven para que acepte sus responsabilidades adultas (Harrington y Whiting, 1972). Por lo demás, considerar que lo primordial en los procesos de socialización son las relaciones madre-hijo equivale a caricaturizar dichos procesos, pues los padres desem-

peñan a menudo un papel tan importante en la socialización como el de las madres. Y con frecuencia ambos progenitores siguen dominando las actividades de sus hijos hasta bien entrada la madurez. Si la concepción de Wilson del control genético primate sobre la socialización en los roles fuera acertada, jamás se habría inventado el sistema de financiar la educación superior mediante veinte años o más de fuertes inversiones por parte de los padres.

5. El *Homo sapiens* comparte con otros primates una tendencia genéticamente programada hacia el juego social exploratorio en conexión con la práctica de roles. No obstante, este rasgo es redundante con respecto al componente 3 —el carácter prolongado de la socialización—, y una vez más no hace sino destacar la importancia de los repertorios de respuestas sociales frente a la del control genético sobre categorías de respuestas definidas. Por otra parte, la caracterización de la «agresión simulada» como un rasgo del juego social en la infancia sujeto a control genético carece de verosimilitud. Los niños exploran los roles sociales que su propia cultura les incita a explorar. La proporción entre comportamientos infantiles agresivos y no agresivos, formalizados en deportes y juegos, varía sustancialmente según las culturas. Los deportes de equipo competitivo, por ejemplo, muestran una correlación con el entrenamiento para la guerra (Sipes, 1973). En sociedades carentes de pautas bélicas, como la de los semai de Malasia, los *displays* agresivos conspicuos no abundan en los juegos infantiles (Dentan, 1968; Montague, 1976: 98-103). Evidentemente, los seres humanos poseen la capacidad genética de actuar de un modo agresivo, pero las condiciones en que se llega a manifestar tal comportamiento no vienen definidas por un estrecho conjunto de instrucciones genéticas.

6. Probablemente, las expresiones faciales constituyen uno de los mejores ejemplos de pautas de respuesta claramente preprogramadas. Hay una tendencia universal en el *Homo sapiens* a reír y sonreír para comunicar placer, a fruncir el ceño y mirar fijamente para expresar enfado y a hacer muecas y llorar en señal de dolor o pena. Aun así, ni siquiera en este caso puede ser muy fuerte la programación genética, ya que muchas culturas relegan a un segundo plano los significados específicos de la especie y emplean las mismas expresiones faciales para denotar cosas muy distintas. En todo el mundo, se socializa a las personas a ocultar sus sentimientos, a reír cuando están tristes, parecer desconsoladas cuando son felices o sonreír cuando están enfadadas. En numerosas sociedades amazónicas es costumbre llorar profusamente en honor de los invitados. En otros lugares, como el Oriente Medio o la India, los ricos contratan a plañideras profesionales para los funerales. En todas las ocasiones en que reviste impor-

tancia no revelar los verdaderos sentimientos —como en el póquer o durante las entrevistas de trabajo—, las personas aprenden a dominar sus músculos faciales con la misma facilidad con que aprenden a controlar la vejiga y el esfínter y con mucho menos peligro para su salud mental y física. En la mayoría de las sociedades, es muy arriesgado fiarse de las expresiones faciales para predecir la conducta de la gente.

7. En ninguna otra especie encontramos reglas de parentesco complejas. De eso no nos cabe la menor duda. Ahora bien, las terminologías de parentesco, formas de organización familiar y conductas prescritas hacia los deudos son demasiado variadas como para que puedan explicarlas unos controles genéticos. La «complejidad» de estas reglas se debe, justamente, a que escapan a todo control genético. ¿Qué clase de gene podría llevar a algunas sociedades a discernir los primos cruzados de los paralelos o el hermano de la madre del hermano del padre? ¿Cuál podría empujar (según las reglas matrimoniales diagramadas en la pág. 101) a los hombres de los grupos aborígenes australianos de las zonas en que prevalece el sistema de ocho secciones a tomar por esposa a la hija de la hija del hermano de la madre de su madre? Además, pese a su universalidad en una forma u otra, no es necesario considerar las reglas de parentesco como características permanentes del patrón universal. La historia entera de la sociedad estatal no expresa sino un movimiento convergente hacia la sustitución de los grupos organizados a través del parentesco por grupos basados en la división del trabajo, la clase social y otros status adquiridos (véase pág. 119).

8. Me parece dudoso que la muy difundida prohibición de las uniones entre madre e hijo, padre e hija y hermano y hermana se deba a una programación genética. Los faraones egipcios, las élites gobernantes de Hawaii, los incas y los primeros emperadores chinos practicaban el matrimonio entre hermanos como método rutinario de consolidar el poder en la cúspide de la pirámide social. Por otra parte, hay excelentes razones infraestructurales para que este tipo de matrimonio se prohibiera prácticamente en todos los demás casos, ya que todas las alianzas e intercambios entre grupos domésticos plebeyos se basan en que los hermanos renuncien a sus hermanas (véase pág. 98). Seguramente, los matrimonios entre padre e hija son excepcionales por la misma razón. Sin embargo, las relaciones sexuales entre padre e hija se dan con relativa frecuencia, a veces incluso en el contexto de rituales públicos. Si la evitación del incesto forma parte del biograma humano, ¿cómo es que en los Estados Unidos se producen cada año, según una estimación conservadora, varios cientos

de miles de casos de incesto entre padre e hija? (Armstrong, 1978: 9).

La forma menos común de incesto en la familia nuclear la constituye la relación madre-hijo. En este caso, el problema consiste en deslindar lo que pudiera deberse a una repugnancia instintiva de lo que se debe al status generalmente subordinado de las mujeres y las reglas contra el adulterio. ¿Es el temor al padre y marido o el temor al incesto en sí lo que mantiene a madre e hijo separados? Si los elementos de juicio que aporta el psicoanálisis son admisibles, es indudable que los hijos manifiestan un poderoso interés sexual por sus madres durante la infancia y la adolescencia. Sin embargo, este interés debe ser cortado para que los hijos crezcan a imagen y semejanza de sus agresivos y masculinos padres. A causa de la supremacía masculina, las mujeres no se consiguen generalmente por derecho de nacimiento, sino como premio a unos logros. De ahí que prácticamente todas las sociedades tengan interés en impedir el incesto entre madre e hijo como parte del proceso de adiestrar a los varones en su rol masculino. Es muy probable que a medida que disminuya el premio a la formación de los varones para roles masculinos agresivos, se consagren también menos esfuerzos en desalentar a los hijos de la realización de sus fantasías edípicas, y por tanto, aumente la frecuencia de esta modalidad de incesto. Mientras sigan vigentes las condiciones infraestructurales y estructurales que sostienen los tabúes contra el incesto en la familia nuclear, la conclusión de que son instintivos no logrará convencernos (cf. Y. Cohen, 1978). Sólo su persistencia tras la desaparición de dichas condiciones puede aportar una prueba convincente de su base genética. Por lo demás, tampoco son aceptables los argumentos que apelan a la antigüedad de estos tabúes como prueba de su carácter instintivo. El modo de producción cazador y recolector duró un millón de años o más y, aun así, fue barrido del mapa en el transcurso de unas pocas generaciones cuando los cambios en las condiciones infraestructurales alteraron la balanza de costos y beneficios.

9. Ciertamente, en la capacidad del ser humano para comunicarse mediante un «lenguaje simbólico semántico» interviene una predisposición genética a adquirir tal lenguaje, y se sabe con certeza absoluta que ninguna otra especie en el mundo comparte esta misma predisposición. Pero la inclusión de este ejemplo trascendental de especialización genética en una lista de rasgos dudosos o falsos del biograma humano revela la debilidad de la estrategia sociobiológica. En efecto, la implicación conductual de este rasgo es que el *Homo sapiens* posee una capacidad única de base genética para superar el determinismo genético mediante la adquisición, almacenamiento y

transmisión de repertorios de respuestas sociales independientes de los genes. Volveremos sobre este punto más adelante.

10. ¿Vínculos sexuales estrechos? ¿Cómo se puede calificar a este rasgo de específico de la especie cuando, bajo determinadas condiciones infraestructurales y estructurales, la relación sexual apenas supone algo más que violación, prostitución y formas esclavizadoras de concubinato?

11. ¿Vinculación entre progenitores e hijos? Pero si, como señalé en el capítulo 3, existen estudios de las tasas de masculinidad que indican que el infanticidio, especialmente el femenino, constituyó un medio habitual de regulación demográfica, y no sólo durante la prehistoria, sino también en tiempos históricos.

12. ¿Formación de vínculos entre los hombres? Desde una óptica intercultural, los grupos de varones de carácter solidario superan en número a los grupos de mujeres del mismo estilo; se trata de un hecho incontrovertible. Pero esta situación no hace sino reflejar, una vez más, la tendencia cultural de los varones a mantener a las mujeres en una posición subordinada, impidiéndoles establecer coaliciones agresivamente solidarias. Sugerir que las mujeres no pueden estrechar lazos solidarios entre sí porque son «gatunas» y se preocupan de lo que los hombres piensan de ellas (cf. Tiger, 1970), tiene escaso mérito. Disponemos de abundantes datos etnográficos que nos indican que las mujeres pueden formar y forman grupos políticos efectivos de carácter solidario, como ejemplifican el caso de los bundu de Sierra Leona (Hoffer, 1975) y el desarrollo, más próximo a nosotros, de las asociaciones feministas. Y en el futuro, cuando las mujeres alcancen la paridad política y económica con los hombres, esta clase de asociaciones se hará indiscutiblemente mucho más común.

13. ¿Territorialidad? Como destaqué en el capítulo 4, los modernos estudios sobre sociedades cazadoras y recolectoras dan respaldo a la teoría de que las unidades primordiales de la vida social humana estaban formadas por grupos de campamento cuyo tamaño oscilaba según las estaciones y cuyos territorios carecían de una delimitación precisa. Probablemente, los intereses territoriales sólo se generalizaron con posterioridad al desarrollo de los modos de producción aldeanos de carácter sedentario y al aumento de la presión reproductiva. Por lo demás, la posesión de un territorio por parte de grupos o individuos no es, que se diga, un elemento del que la socialización no pueda prescindir. Tampoco cabe afirmar que la ausencia de intereses territoriales sea destructiva para el «desarrollo mental». (De hecho, sería más convincente argumentar que dichos intereses no sólo son destructivos para el desarrollo mental, sino también para la existencia física.)

La deformación sociobiológica de la naturaleza humana

Los sociobiólogos aducen, de un modo bastante persuasivo, que «las diferencias que presenta el *Homo sapiens* con respecto a otras especies sólo son explicables en función de un genotipo privativo de los seres humanos» (Wilson, 1977: 132). Pero al descender a los detalles que caracterizan a ese genotipo, los sociobiólogos pasan por alto o minimizan el rasgo genético sobre el que, conforme a sus propios criterios, debería hacerse más hincapié. Nos referimos al lenguaje. Tan sólo el lenguaje humano posee universalidad semántica: la facultad de comunicar acerca de infinitas clases de hechos independientemente de las circunstancias de tiempo y lugar en que ocurren. Este rasgo y el sistema de circuitos neurales que lo hace posible permiten explicar el hecho asombroso —como reconocen los propios sociobiólogos— de que las enormes variaciones intraespecíficas de los repertorios de respuestas sociales no se hallen bajo control genético.

El intento de los sociobiólogos de agregar a nuestro genotipo conductual lo que, en el mejor de los casos, no son sino genes dudosos e hipotéticos produce una deformación de la naturaleza humana, basada a su vez en una interpretación errónea de la evolución homínida. Según los últimos datos paleontológicos, las líneas filéticas de los homínidos ancestrales y de sus parientes póngidos más cercanos llevan separadas más de cinco millones de años. Durante todo este lapso de tiempo, la selección natural favoreció un genotipo conductual en el cual la programación adquirida mediante aprendizaje dominó progresivamente a la adquirida mediante cambios genéticos. Toda discusión de la naturaleza humana debe comenzar y terminar con este aspecto de nuestro biograma, porque su importancia relega a un segundo plano a cualquier otro rasgo específico de la especie que podamos concebir. De hecho, la emergencia de la universalidad semántica constituye una novedad evolutiva cuya relevancia sólo es comparable a la de la aparición de las primeras hebras de ADN. Como he apuntado, la cultura se da en forma rudimentaria entre los organismos inferiores, pero permanece en ese estado; no es expansiva y acumulativa; no evoluciona. La cultura humana, en cambio, ha progresado geométricamente, inundando el mundo con sociedades y artefactos humanos e incontables ejemplos —paralelos, convergentes o divergentes— de innovaciones conductuales. Aunque las hipotéticas y dudosas predisposiciones genéticas de la naturaleza humana sociobiológica existieran en realidad, el conocimiento de su existencia únicamente nos podría ayudar a comprender el «envoltorio externo» —por usar una metáfora propuesta por Wilson (Harris y Wilson,

1978)— que ha condicionado hasta el presente la evolución cultural, pero no las diferencias y semejanzas que se dan en el seno de la misma. El mejor modo de captar la pobreza de esta estrategia consiste en imaginar lo que sería la biología si sólo se ocupase de las similitudes entre las formas de vida y no de sus diferencias. En tal caso, la contribución de Darwin se reduciría apenas a la afirmación de que todas las especies se ven constreñidas por su común química del carbono y por las leyes de la termodinámica. Sería imposible formular cuestiones como por qué son las ballenas diferentes de los elefantes o los pájaros distintos de los reptiles. O cuando menos, no merecería la pena hacerlo, ya que la respuesta siempre sería: «En realidad no lo son: todas las especies se hallan condicionadas por la envoltura de la química del carbono y la termodinámica.»

El principio de la escala de conducta

A fin de remediar la aparente inoperatividad de los controles genéticos para explicar las diferencias socioculturales, los sociobiólogos recurren al concepto de «escala de conducta» (Wilson, 1975: 20-21). «La escala... se refiere a aquellos casos para los que el código no programa respuestas fenotípicas fijas, sino respuestas variables, aunque predecibles, a condiciones ambientales variables...» (Dickeman, 1979: 1). Los ejemplos más conocidos de programación escalada de la conducta son las respuestas dependientes de cambios en la densidad demográfica. Así, en el caso de los hipopótamos, los enfrentamientos violentos entre individuos adultos son muy poco corrientes mientras las poblaciones se mantengan en niveles bajos o medios; pero cuando las densidades son elevadas, los machos empiezan a luchar entre sí con verdadera furia, a veces a muerte. Las lechuzas blancas que, normalmente, no defienden su territorio, sí lo hacen, con *displays* característicos, en condiciones de sobrepoblación. La disponibilidad de comida también activa diversas partes de la escala de conducta. Las abejas melíferas permiten sin la menor oposición que obreras intrusas procedentes de colmenas vecinas penetren en la suya y se lleven provisiones. Sin embargo, cuando las mismas colonias llevan días sin comida, atacan a todos los intrusos. «Así pues, es la escala en su totalidad, y no algunos puntos aislados de la misma, lo que constituye el rasgo de base genética fijado por la selección natural» (Wilson, 1975: 20).

Aplicado a los repertorios de respuestas sociales, este principio pretende proporcionar una explicación al hecho de que unas socieda-

des sean políginas y otras poliándricas, unas caníbales y otras vegetarianas, etc. Estas conductas alternativas representan una «gama genéticamente programada de respuestas conductuales posibles» suscitadas por contextos ecológicos determinados.

Alcance de la escala de conducta

La premisa de que las innovaciones culturales están preprogramadas con arreglo a una escala específica de la especie adolece de los mismos inconvenientes estratégicos relacionados con la noción de naturaleza humana. Como, por lo general, la selección ha actuado en contra de las limitaciones genéticas impuestas sobre los repertorios culturales, el principio de la escala de conducta conduce, en el caso humano, a una estrategia poco sólida desde un punto de vista evolutivo. Una vez más, el problema estriba en que las respuestas humanas son demasiado diversas como para que puedan explicarse en función de un programa genético. Al contrario que los hipopótamos, los seres humanos no se limitan a pasar de la placidez a la agresividad y viceversa en respuesta a las presiones del medio ambiente. En lugar de ello, la humanidad ha desarrollado una inmensa serie de instituciones, como linajes, poliginia, poliandria, redistribución, esclavitud, sacrificio de prisioneros de guerra, infanticidio, vegetarianismo y todos los demás rasgos infraestructurales, estructurales y superestructurales examinados en el capítulo anterior. Es obvio que el concepto de escala de conducta no puede aplicarse a toda esta serie de innovaciones. Hacerlo equivaldría en la práctica a reducir toda la evolución cultural a un conjunto predeterminado de instrucciones genéticas, conclusión que no concuerda con el hecho establecido de que el grueso del comportamiento humano escapa a un control genético directo. Considérese, por ejemplo, la secuencia evolutiva: banda, aldea, jefatura, Estado. Ciertamente, nadie pretenderá sugerir que estas formas alternativas de economía política no son sino puntos preprogramados sobre una escala de conducta bajo control genético. Sería lo mismo que afirmar que la selección natural favorecía ya al Estado antes incluso de que existieran jefaturas o aldeas, cuando sólo había bandas. Dicho de otro modo: el recurso a la escala de conducta sigue dejando la explicación de los orígenes de la mayor parte de los contrastes observables en la vida social humana fuera del alcance de la teoría sociobiológica y, por ende, no modifica para nada la relativa carencia de capacidad explicativa y fuerza de convicción inherente al enfoque sociobiológico de la vida social humana.

El gene superfluo

El concepto de escala de conducta se asemeja, de forma importante, aunque limitada, al principio materialista cultural del determinismo de la infraestructura. Lo que ambos tienen en común es la especificación de un contexto ecológico y el supuesto de que las variaciones en los repertorios de respuestas sociales indican algún tipo de «adaptación» a ese contexto. Para la estrategia materialista cultural, las condiciones ecológicas englobadas en la infraestructura elevan o reducen los costos y beneficios bio-psicológicos de las respuestas innovadoras, cuya aparición bajo condiciones dadas no se halla necesariamente preprogramada. La retención y propagación de ciertas conductas innovadoras no se debe a que maximicen el éxito reproductor, sino a que potencian y reducen, respectivamente, los beneficios y costos bio-psicológicos. En cambio, la premisa fundamental del principio de la escala de conducta consiste en que la conducta innovadora aparece bajo determinadas condiciones debido a que maximiza el éxito reproductor.

Sostengo que el principio que nos ocupa solamente puede producir teorías poco parsimoniosas acerca de los modos en que las innovaciones pasan a formar parte del repertorio conductual humano. Esta falta de parsimonia se debe a la necesidad de apelar a genes hipotéticos para satisfacer la lógica *mini-max* o de optimización de la relación costo-beneficios genéticos de la estrategia sociobiológica. Por el contrario, los requisitos lógicos del análisis *mini-max* o de optimización de la relación costo-beneficios del materialismo cultural se satisfacen de una manera más directa y, en este sentido, este análisis es preferible al primero. De hecho, desde una perspectiva materialista cultural, la apelación a factores genéticos constituye un añadido gratuito y redundante a un análisis adecuado de los costos y beneficios ecológicos y psico-biológicos.

El caso del infanticidio femenino en el seno de la élite

A modo de ejemplo de la falta de parsimonia y redundancia inherentes a la versión de la teoría sociobiológica basada en la escala de conducta, permítasenos examinar la explicación que nos ofrece la antropóloga Mildred Dickeman (1979) acerca del fenómeno del infanticidio femenino entre las castas y clases elitistas de la Europa medieval tardía, India y China. Para explicar este fenómeno de gran importancia y validez empírica, recurre a un modelo sociobiológico elaborado por Richard Alexander (1974), según el cual el infantici-

dio preferencial de las hembras tiene mayores probabilidades de producirse entre las mujeres casadas con hombres de rango elevado que entre las que lo están con hombres de rango inferior. La lógica que subyace a dicho modelo es la siguiente: cuando se puede criar a los hijos varones con seguridad, su eficacia biológica (esto es, el número de descendientes) tenderá a superar a la de las hijas, ya que los hombres pueden tener muchos más episodios reproductores que las mujeres. De ahí que, entre las castas y clases de la élite (en las que la probabilidad de supervivencia de los varones, gracias a la buena calidad de las condiciones de vida, es excelente), la maximización del éxito reproductor exija invertir en hijos más que en hijas. En cambio, entre las castas y clases pobres, en las que la supervivencia de los varones es siempre azarosa, el éxito reproductor se maximiza invirtiendo en hijas, ya que la probabilidad de que éstas tengan, como mínimo, varios episodios reproductores excede a la de que no tengan ninguno. Para completar este modelo, lo lógico será que los hombres de la élite se casen con mujeres de posición social inferior, en tanto que las mujeres humildes lo hagan con hombres pertenecientes a los estratos superiores, siempre que sus padres puedan proveerlas de una dote que compense a la familia del novio.

Al objeto de explicar la incidencia del infanticidio femenino entre los grupos de élite, el materialismo cultural no necesita suponer que se trata de una pauta ajustada a una selección genética e integrada en un programa genético que se manifiesta automáticamente bajo condiciones de polaridad de riqueza y pobreza. Tomamos como punto de partida el hecho de que las hijas eran menos valiosas que los hijos porque los hombres dominaban las fuentes políticas, militares, comerciales y agrícolas de riqueza y poder. (Como expliqué en el capítulo precedente —pág. 109—, la propia dominación político-económica de los varones es, asimismo, producto de una selección de índole cultural más que genética.) Los hijos tienen la oportunidad de proteger y acrecentar el patrimonio y status político-económico de la familia elitista. Pero las hijas, que sólo pueden acceder a fuentes significativas de riqueza y poder a través de los hombres, representan una carga relativa o absoluta. Sólo se las puede casar mediante el pago de una dote. Para evitar su pago y consolidar la riqueza y poderío familiares, los grupos de élite practican el infanticidio preferencial de las hembras. Entre las capas inferiores, éste no es tan frecuente debido a que las muchachas campesinas y artesanas pueden costearse el matrimonio trabajando en los campos o las industrias artesanales.

Es, pues, en la lucha por mantener y aumentar las diferencias en poder y riquezas político-económicos, no en la lucha por alcanzar el

éxito reproductor, donde debemos buscar la génesis del sistema. Prueba de ello es el resultado de la hipoginia (matrimonio con mujeres de rango inferior) de los varones de la élite. Tales uniones suelen adoptar la forma de concubinatos y no confieren derechos de herencia a los descendientes, ya sean varones o hembras, habidos en los mismos. Es decir, las élites disminuyen sistemáticamente su eficacia biológica inclusiva al dejar de asegurar sistemas de manutención a su propia prole. Yo aduciría, incluso, que el complejo de infanticidio e hipergamia en su conjunto se reduce a un intento sistémico de impedir que las élites tengan demasiado éxito reproductor al objeto de mantener la posición privilegiada de un pequeño número de familias ricas y poderosas en la cúspide de la pirámide social.

¿Quién necesita la escala de conducta?

Según los sociobiólogos, los seres humanos están preprogramados para trocar el infanticidio en amor maternal, el canibalismo en vegetarianismo, la poliandria en poliginia y la guerra en paz siempre que se den las condiciones ambientales adecuadas. También los materialistas culturales sostienen que estas transformaciones se producen bajo ciertas condiciones ambientales. Y puesto que ambos, sociobiólogos y materialistas culturales, coinciden en que la vastísima gama de posibilidades contenida en la presunta programación genética de las respuestas humanas es, en cualquier caso, genéticamente factible —en el seno de la «envoltura»—, la necesidad del concepto de escala en sí parece gratuita. Ambas estrategias han de concentrarse en la cuestión de qué clase de condiciones ambientales poseen fuerza suficiente como para trastocar la conducta humana, para hacerla pasar de la guerra a la paz, de la poliginia a la poliandria, del canibalismo al vegetarianismo, etc. En la medida en que los sociobiólogos acometan con honradez la tarea de dar respuestas a esta cuestión, descubrirán irremediablemente que sus análisis de costo-beneficios se hallan ya englobados en los análisis de costos y beneficios infraestructurales que lleva a cabo el materialismo cultural.

Cierto es que los modelos sociobiológicos basados en el éxito reproductor y la eficacia biológica inclusiva permiten efectuar predicciones acerca de diferencias socioculturales —como en el caso citado del infanticidio femenino y la hiperginia— que gozan de cierto grado de validez empírica. Pero la razón de esta predecibilidad estriba en que casi todos los factores que pueden propiciar el éxito reproductor lo hacen a través de la mediación de beneficios bio-psico-

lógicos que aumentan el poder y el bienestar económicos, políticos y sexuales de determinados individuos y grupos. La explotación de mujeres de baja posición social por parte de hombres de rango superior, por ejemplo, constituye una clase de material a partir del cual se pueden construir con suma facilidad teorías sobre el éxito reproductor. Pero la explotación confiere a los que la ejercen beneficios mucho más tangibles e inmediatos que la inmortalidad genética. Debido a su sesgo con respecto al éxito reproductor, el principio de la escala de conducta nos aparta de los intereses más seguros y poderosos a que sirve la infraestructura para conducirnos a los más remotos e hipotéticos a que sirve el tener supervivientes genéticos. De este modo, al fomentar la exploración de las relaciones causales menos probables a costa de las más probables, la sociobiología coadyuda a oscurecer la naturaleza de la vida social humana. No obstante, los propios sociobiólogos no son los principales culpables de esta situación.

¿Quién tiene la culpa de la sociobiología?

En lo que atañe a la conveniencia de los modelos genéticos de los repertorios culturales humanos, la consideración decisiva debe ser si hay o no teorías no genéticas —es decir, culturales— que describan mejor los fenómenos observados. Sólo en caso de no existir teorías socioculturales plausibles, aceptaríamos de buen grado las sociobiológicas, pues las primeras parten de principios que permiten explicar los cambios rápidos tanto como los lentos, las diferencias tanto como las semejanzas, mientras que las segundas lo hacen de un principio —la selección natural— que sólo puede dar cuenta de las transformaciones lentas y de pocas o ninguna de las diferencias y semejanzas. La responsabilidad de que los sociobiólogos metan baza en lo que cada vez parece más un área intelectual catastrófica sólo se la pueden atribuir los antropólogos que operan con estrategias sincrónicas, idealistas, estructuralistas y eclécticas, estrategias todas ellas incapaces de ofrecer conjuntos interrelacionados de teorías acerca de las trayectorias convergentes y divergentes de la evolución sociocultural. La inmediata popularidad alcanzada por la sociobiología se debe, en parte, a que las estrategias de investigación social mejor conocidas no están en condiciones de aportar soluciones causales científicas a los enigmas perennes que envuelven a fenómenos como la guerra, el sexismo, la estratificación y los estilos de vida culturales. A los sociobiólogos se les ha acusado de racismo y sexismo y en reuniones científicas han tenido que aguantar los insultos

de profesores partidarios de estrategias oscurantistas y explícitamente anticientíficas. Estos ataques por parte de personas que no han realizado ninguna contribución propia a la explicación de los fenómenos socioculturales sólo pueden servir para reafirmar a los sociobiólogos en su convicción de que son mártires de su consagración al método científico y de que el estudio de las cuestiones más trascendentales de la vida humana ha sido monopolizado por los menos capacitados para ello. La respuesta a los sociobiólogos no está en seguirles insultando; radica en el desarrollo de un corpus coherente de teorías socioculturales que posean mayor parsimonia, alcance y aplicabilidad que el elaborado bajo los auspicios de los principios sociobiológicos. Recordando las palabras de Imre Lakatos (véase página 40): «la crítica puramente negativa no puede liquidar un programa de investigación».

Capítulo 6
EL MATERIALISMO DIALECTICO

El materialismo cultural y la sociobiología poseen epistemologías similares pero principios teóricos radicalmente diferentes; por el contrario, el materialismo cultural y el dialéctico poseen principios teóricos parecidos pero epistemologías completamente distintas.

He descrito ya la gran deuda que el principio del determinismo infraestructural tiene contraída con Marx. Los materialistas culturales y dialécticos discrepan acerca del contenido de la infraestructura, pero comparten un terreno común por lo que se refiere a la influencia predominante de las condiciones materiales de la vida social. En su «Discurso ante la tumba de Marx», Engels escogió el descubrimiento de la dependencia de la estructura y la superestructura con respecto a los medios materiales inmediatos de subsistencia como nota más destacable de la obra marxiana.

> Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana: el hecho, tan sencillo, pero oculto hasta él bajo la maleza ideológica, de que el hombre necesita, en primer lugar, comer, beber, tener un techo y vestirse antes de poder hacer política, ciencia, arte, religión, etc.; que, por tanto, la producción de los medios de vida inmediatos, materiales y, por consiguiente, la correspondiente fase económica de desarrollo de un pueblo o de una época es la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las ideas religiosas de los hombres, y con arreglo a la cual deben, por tanto, explicarse, y no al revés, como hasta entonces se había venido haciendo. (Engels, en Selsam y Martel, 1963: 189.)

Y es justamente este aspecto de su obra el que el materialismo cultural valora como su contribución más importante.

Sin embargo, en el plano epistemológico, la distancia que nos separa de los materialistas dialécticos es tan grande como la que, en el teórico, nos separa de los sociobiólogos. La esencia de esta discrepancia ha de buscarse en la defensa marxista de la concepción dialéctica de la historia de Hegel. Este es al materialismo dialéctico lo que el empirista David Hume al materialismo cultural. El propio Marx admitía lo mucho que adeudaba a los empiristas ingleses y escoceses, como Adam Smith y David Ricardo y, por su parte, jamás se empeñó en sustituir la ciencia empírica por una de índole dialéctica. No fue él sino Lenin el que afirmó por vez primera que el empirismo y el materialismo marxista se basaban en epistemologías irreconciliables. Nosotros rechazamos el desprecio de Lenin por la tradición empirista. Al oponer la dialéctica contra el empirismo, Lenin abrió la puerta a la mistificación del Estado comunista y, sobre todo, a la de la clase dirigente comunista. Para completar la desmistificación del mundo social, el materialismo debe asociarse con la búsqueda de un conocimiento objetivo. No hay en mi rechazo del ingrediente hegeliano en Marx la intención de repudiar la lucha de Hegel y Marx en pro de la libertad y la igualdad económica, sino la de recalcar que no puede haber libertad e igualdad económica sin conocimiento objetivo.

Lo que Hegel forjara

Al igual que otros idealistas, Hegel pensaba que las cosas son expresiones de las ideas. Pero insistía, además, en que las ideas no sólo son lo que son, sino también lo que no son. Es más, las ideas se transforman continuamente de lo que son en lo que no son. Lo que existe hoy no sólo está destinado a cambiar, cosa que muchos filósofos habían subrayado ya, sino que está destinado a transformarse en su opuesto o «negación». De todo lo existente puede decirse, pues, que contiene las «semillas de su propia destrucción». Y éstas pueden ser identificadas mediante un análisis enderezado a descubrir las «contradicciones». El núcleo de la contribución hegeliana al pensamiento de Marx lo constituye la concepción de que el cambio, el movimiento y la vitalidad surgen de «contradicciones». Como señalaba Hegel en su libro de lógica:

Considerar que la Contradicción es una determinación que tiene menos esencia e inmanencia que la Identidad, ha sido un prejuicio fundamental tanto de

la lógica existente hasta nuestros días como de la imaginación ordinaria; pero de hecho, si hubiera alguna cuestión de rango y hubiera de fijarse las dos determinaciones como cosas distintas, habría que considerar a la contradicción como la más profunda y más plenamente esencial de las dos. Porque en tanto que opuesta a ella, la Identidad no es más que la determinación de lo inmediato o del Ser muerto, mientras que la Contradicción es la raíz de toda vida y todo movimiento, y sólo en la medida en que contienen una Contradicción poseen las cosas movimiento, impulso y actividad (Hegel, en Selsam y Martel, 1963: 332.)

Según Hegel, el movimiento en las ideas que surge de contradicciones internas no se resuelve sencillamente en una oscilación entre dos ideas opuestas; antes bien, da por resultado un continuo proceso mundial de cambio progresivo. La negación de la negación no produce la restauración de la situación original debido a que el proceso histórico mundial está sujeto a una dirección general: dirección que describió como el desarrollo de la libertad a través del desenvolvimiento de la conciencia racional.

Para Hegel, las negaciones de ideas anteriores por otras posteriores formaban parte de un gran proceso de contradicciones espirituales conducente a la unión final del pensamiento humano con la lógica del «espíritu mundial». Marx puso este análisis «de pie» y contempló el gran proceso de la historia como el registro de sucesivos modos de producción —cada uno de los cuales contiene sus propias contradicciones internas— que se encaminan, a través de sucesivas negaciones, hacia una utopía comunista en la que las clases han desaparecido.

Hegel en Marx

Es en el análisis de las contradicciones específicas del capitalismo donde la dialéctica hegeliana prestó su servicio más importante como fuente validadora, a la vez que inspiradora, de los objetivos científicos y políticos de Marx. Según éste, la «contradicción» fundamental del capitalismo —contradicción que sumiría al sistema en una serie de crisis cada vez más profundas— consistía en que necesitaba explotar el trabajo para obtener beneficios. A fin de mantenerse frente a la competencia, los empresarios capitalistas tratan de sustituir a los obreros por máquinas, pero con ello provocan involuntariamente el descenso de las tasas de beneficio, ya que los beneficios se obtienen de la explotación de personas, no de máquinas. Para re-

cuperar la rentabilidad, los capitalistas intensifican la explotación de la mano de obra, lo cual lleva a la disminución del poder adquisitivo de los trabajadores, a una progresiva concentración de la riqueza entre los capitalistas y a la saturación de mercados. Así pues, las semillas de la destrucción se hallan presentes en la pobreza cada vez más acusada de la clase de los obreros industriales: el proletariado. El capitalismo crea al proletariado y, con ello, firma su propia sentencia de muerte. Cuanto más explota al proletariado, más se organiza éste en una fuerza revolucionaria capaz de expropiar a los expropiadores, «negando su negación».

En palabras de Marx:

> Conforme disminuye progresivamente el número de magnates capitalistas... crece la masa de la miseria, de la opresión, del esclavizamiento, de la degeneración, de la explotación; pero crece también la rebeldía de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción. El monopolio del capital se convierte en grillete del modo de producción que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados. (Marx, 1975 [1867]: 763.)

Aunque Marx sólo estudió en profundidad las contradicciones entre las clases durante las transformaciones del feudalismo y el capitalismo en Europa, extendió el antagonismo de clases como base de la evolución a todas las sociedades estatales: «La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases» (Marx y Engels, 1959 [1848]: 7). Una vez más, se hace patente la deuda contraída con Hegel, puesto que la «lucha» no viene a ser sino una forma activa de la contradicción y la negación.

Por último, como vimos en el capítulo 3, la generalización dialéctica final de Marx relaciona la forma del antagonismo de clases con las partes componentes del modo de producción. También en este caso la contradicción y la transformación de las cosas en sus opuestos ponen de relieve la herencia hegeliana:

> Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o lo que no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Se abre entonces una era de revolución social... (Marx, 1970 [1859]: 21.)

El mono hegeliano

Aun cuando el propio Hegel no realizó ninguna contribución importante al análisis del capitalismo, qué duda cabe que el estudio de la concepción hegeliana de la dialéctica ayudó a Marx a desarrollar su teoría específica del capitalismo. No se puede discutir este hecho, ni tampoco minimizar su significado histórico. De ello no se desprende, empero, que para reconocer la singular aportación de Marx a la ciencia social haya que hacer lo propio con su valoración de la importancia de la dialéctica hegeliana. Hegel no es el gigante sobre cuyos hombros tuvo que alzarse Marx, sino un simple mono agarrado a su espalda. Y el que, a la postre, Marx nunca lograra librarse por completo de Hegel para relegarle a un merecido olvido es muy indicativo de las limitaciones culturales a que estaba sujeto su genio.

La insuficiencia capital de la epistemología dialéctica radica en la carencia de instrucciones operacionales para identificar las «negaciones» decisivas desde un punto de vista causal. Si todo suceso tiene su negación, entonces también todos sus componentes tendrán que tenerla. Ahora bien, cada acontecimiento consta de un número indefinido de componentes y, por tanto, contendrá un número indefinido de negaciones. ¿Cuál de ellas es la que constituye la «contradicción» esencial? La patrilinealidad, por ejemplo, encierra dos nociones: la filiación [*descent*] y la filiación por línea exclusivamente masculina. ¿Cuál es su negación: la ausencia de filiación o un tipo de filiación que no se trace de un modo exclusivo a través de los varones? En el primer caso, ¿es su negación el matrimonio o alguna otra forma de parentesco no filiaticio? Y si la filiación no se traza a través de los hombres, ¿lo es la filiación por línea exclusivamente femenina (matrilinealidad) o la que tiene en cuenta tanto a los hombres como a las mujeres (bilateralidad)?

Como no hay instrucciones para identificar las propiedades o componentes que forman las negaciones cruciales, las relaciones dialécticas nunca son falsables. En el siguiente capítulo, cuando examinemos el uso de la dialéctica en los estructuralistas franceses, mostraré con todo detalle cómo ésta conduce a teorías fundamentalmente incontrastables y, por ende, acientíficas. Al margen de esto, en manos de los marxistas, las definiciones de las fases del proceso dialéctico han servido para racionalizar la represión político-económica y contribuido al exterminio de individuos, clases y grupos étnicos. Debido a que la dialéctica no brinda instrucciones que especifiquen qué grado de diferencia constituye una negación, el marxismo

dialéctico se ha convertido en terreno abonado para revelaciones fanáticas, metas grandiosas y metáforas impenetrables.

La defensa de la dialéctica en Engels

Engels trató de replicar a algunas de estas objeciones en su obra *Anti-Dühring.* Aducía que las contradicciones dialécticas son identificables porque no se limitan a negar una situación estática, sino que preparan el terreno para el ulterior desarrollo: «Cada género de cosas implica, por tanto, una forma particular de negación de la cual resulta un desenvolvimiento...» (1972 [1878]: 155). Aplicado al proceso de la evolución sociocultural —o a cualquier otra secuencia evolutiva— el «desenvolvimiento» de Engels resulta ser una tautología. En efecto, el proceso que comprende a la vez continuidad y ruptura —en que una cosa se transforma pero no cambia, es negada pero afirmada, destruida al tiempo que preservada— no es otra cosa que lo que los materialistas culturales llaman evolución. Calificar a estos cambios de dialécticos no añade ninguna información nueva acerca de los procesos evolutivos a menos que se esté en condiciones de enunciar algunos principios generales que permitan distinguir en todo momento las negaciones dialécticas de otras formas de «negación» (esto es, «transformación») evolutiva. Nadie ha logrado jamás enumerar estos principios. De hecho, empezando por el propio Engels, han sido muchos los materialistas dialécticos que han desmentido explícitamente que exista algún tipo de fórmula general para identificar los ingredientes dialécticos cruciales en una situación determinada. Así, en su diatriba contra Dühring, Engels constata que el mismo Marx no identificó las negaciones dialécticas como primer o último paso en su intento de descubrir las leyes que gobiernan el origen, transformación y extinción del capitalismo. Según Engels, sólo cuando todo estaba ultimado, cuando Marx terminó el trabajo realizado, juzgó conveniente llamar la atención sobre el hecho de que las leyes que rigen el desarrollo del capitalismo eran de índole dialéctica.

Marx prueba sencillamente... que así como en su hora la pequeña industria engendró por su propia evolución las condiciones de su destrucción, es decir, la expropiación de los pequeños propietarios, y esto de un modo necesario; así también hoy el modo de producción capitalista ha engendrado las condiciones materiales de su muerte. Tal proceso es un proceso histórico, y si al mismo tiempo es un proceso dialéctico, Marx no tiene la culpa, por mucho que ello contraríe al señor Dühring.

Unicamente después de haber terminado con su prueba histórica y económica, Marx continúa: «El modo de apropiación capitalista, que brota del modo de producción capitalista, produce la propiedad privada capitalista. Esta es la primera negación de la propiedad individual fundada en el trabajo personal. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su propia negación: es la negación de la negación.» [Véase Marx, 1975 (1867): 763.]

Así, cuando Marx califica tal fenómeno de negación de la negación no piensa probar por este medio su necesidad histórica, sino todo lo contrario. Cuando ha probado por la historia que, de hecho, el fenómeno se ha producido o debe producirse, lo designa al mismo tiempo como fenómeno que se cumple según una ley dialéctica determinada. (Engels, 1972 [1878]: 147.)

De la propia argumentación de Engels parece desprenderse que los principios dialécticos no suponen un modo de investigación con características propias; que un conocimiento de la lógica dialéctica ni favorece el descubrimiento de relaciones con forma de ley ni contribuye a la contrastación de hipótesis específicas.

La dialéctica como actitud negativa

Reviste importancia distinguir entre la dialéctica como método riguroso de alcanzar conocimiento —como principio epistemológico— y como actitud o postura generales ante el conocimiento. Marx perdió su interés técnico por la filosofía hegeliana cuando se alejó del mundillo universitario alemán para sumergirse en la crítica del capitalismo. Con todo, nunca dejó de encontrar una fuente de inspiración en la propuesta dialéctica de Hegel (Seigel, 1978: 390 y ss.). Según él, al hacer del cambio y la contradicción el eje focal del conocimiento, Hegel advirtió a la burguesía que todas las leyes aparentemente eternas y las instituciones aparentemente imperecederas contenían las semillas de su propia destrucción. En el posfacio a la segunda edición alemana de *El capital* (1975 [1867]: 20) Marx escribió que la dialéctica

provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tienen de perecedero y sin dejarse intimidar por nada.

Como epistemología del escepticismo, lo transitorio, lo efímero y lo novedoso, la dialéctica es sumamente recomendable. Para algunos

de sus partidarios, la dialéctica sería prácticamente sinónimo de búsqueda inteligente, escéptica y creativa de un conocimiento probable. Robert Murphy, por ejemplo, es uno de los que han presentado esta concepción de la dialéctica como «actitud negativa»:

El ejercicio dialéctico es en extremo sencillo, pues sólo requiere que el analista de la sociedad ponga en tela de juicio todo lo que ve y oye, examine los fenómenos a fondo y desde todos los ángulos, explore y evalúe la contradicción de cualquier proposición y contemple toda categoría tanto desde el punto de vista de sus carencias como desde el de sus atributos positivos. Nos exige, asimismo, que busquemos la paradoja además de la complementaridad, la oposición además de la acomodación. Revela un universo de disonancias bajo la apariencia de orden, y trata de sacar a la superficie el orden más profundo que subyace a la disonancia. Propugna el examen crítico, a la luz de la actividad social del momento, de las directrices de sentido común al comportamiento y de las interpretaciones de sentido común de la realidad que yacen en el corazón mismo de nuestros sistemas culturales. Nos invita a cuestionar las verdades dadas y evidentes de nuestra cultura y de nuestra ciencia. (Murphy, 1971: 117.)

Si esto es la dialéctica, entonces el materialismo cultural no es menos «dialéctico» que el «materialismo dialéctico». Punto por punto, nuestra estrategia se ajusta a los requisitos que Murphy juzga necesarios para un enfoque dialéctico de la vida social. El materialismo cultural procura: «poner todo en tela de juicio» (exigiendo contrastaciones empíricas operacionalizadas); «examinar los fenómenos a fondo y desde todos los ángulos» (al situarlos como partes de sistemas y en el marco de un conjunto de teorías bien compenetradas de carácter tanto sincrónico como diacrónico); «evaluar la contradicción de cualquier proposición» y «sus carencias además de sus atributos positivos» (mediante el examen de hipótesis nulas y de las teorías rivales y recurriendo al uso de pruebas de falsación); «buscar la paradoja» y «la oposición» (haciendo hincapié, tanto en las retroalimentaciones positivas como en las negativas; en la continuidad y en el cambio; en la solidaridad y en el conflicto; en la adaptación y en la inadaptación). «Revela un universo de disonancia bajo la apariencia de orden... y el orden más profundo que subyace a la disonancia» (*idem*); preconiza el examen crítico de las directrices de sentido común (mediante la distinción entre las visiones emic y etic), y nos invita a cuestionar lo obvio (al implicar a la infraestructura etic en las teorías sobre la superestructura; poniendo de manifiesto la complejidad de las relaciones entre los factores demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales; exigiendo la fundamentación con datos empíricos de toda generalización sustantiva).

Pero en la actitud dialéctica hay mucho más de lo que la descripción de Murphy da a entender. Falta un ingrediente: la inflexible hostilidad de Lenin hacia la postura empirista-positivista.

Lenin y el estercolero

Con su condena inapelable del positivismo, Lenin tergiversó completamente el origen de las tendencias reaccionarias de la ciencia social burguesa del siglo XX. A mi juicio, unos científicos como Karl Pearson o Ernst Mach no fueron reaccionarios por ser seguidores de Hume, sino por ser eclécticos que no lograron comprender el papel de la infraestructura en la evolución cultural.

Ofreciéndonos una imagen desvirtuada del positivismo como filosofía intrínsecamente burguesa, Lenin consiguió presentar al positivismo vinculado con un paradigma materialista y evolucionista como la antítesis del materialismo dialéctico. De ahí que afirmara que el idealismo dialéctico estaba más próximo a un «materialismo inteligente» que el materialismo «no desarrollado, muerto, crudo, rígido» y que menospreciase a los materialistas no dialécticos como «gallos» que pisoteaban las «joyas» de Hegel.

> En cuanto a las verdades elementales del materialismo, proclamadas a voz en grito por los predicadores ambulantes en decenas de publicaciones, Marx y Engels... no se inquietaron por ellas, poniendo toda su atención en que estas verdades elementales no fuesen vulgarizadas y simplificadas con exceso, no llevasen... al olvido del *preciado* fruto de los sistemas idealistas: la dialéctica hegeliana, perla que gallos como los Büchners, los Dührings y Cía. (incluyendo a Leclair, Mach, Avenarius, etc.) no supieron extraer del estercolero del idealismo absoluto (1972 [1909]: 248.)

Sin embargo, Lenin no supo demostrar —en realidad, ni siquiera se lo planteó— por qué la oposición de Hume a las perlas metafísicas hubiera de considerarse como algo inherentemente reaccionario. Todo lo que demostró fue que el positivismo vinculado a paradigmas eclécticos, idealistas o sincrónicos estaba implicado en posiciones políticas reaccionarias. Pero ver una conspiración burguesa en todas las formas de positivismo, inclusive las que se hallan al servicio de un paradigma materialista, tiene funestas consecuencias para el significado de la ciencia, para la posibilidad de una ciencia de la sociedad y para el papel de una ciencia de la sociedad en la conducción de la vida política.

Ciertamente, Marx despreciaba a Auguste Comte, quien se consideraba el Papa del Positivismo (Diamond, Scholte y Wolfe, 1975:

872). Ahora bien, insertar la obra del filósofo francés en la tradición que conecta a Hume con el positivismo lógico y a éste con el materialismo cultural constituye una falta de responsabilidad. El grandioso proyecto comteano de una religión secular era una creación completamente metafísica, además de una locura desde un punto de vista operacional (véase pág. 26). Como metafísico, Comte superó incluso a Hegel. Fue, asimismo, un idealista incorregible (cf. Harris, 1968: 59-66). Si entendemos por positivismo las instrucciones de Hume relativas a lo que merecía la pena salvar de la filosofía (véase pág. 25), ni una sola de las páginas escritas por Comte sobreviviría a la hoguera humeana. Los materialistas dialécticos no pueden despellejar a los positivistas modernos por preconizar presuntamente una «ciencia libre de valores» y al mismo tiempo crucificarlos a cuenta de la defensa comteana del «orden y progreso» burgueses.

La verdadera razón del ataque de Lenin contra el empirismo poco tuvo que ver con las insuficiencias científicas de la ciencia social empírica, pero mucho, en cambio, con la necesidad de validar y robustecer la actividad revolucionaria enderezada a destruir el sistema capitalista y construir el socialismo. Es posible que Marx no empleara la dialéctica para identificar las contradicciones del capitalismo, pero una vez puestas al descubierto, tanto él como Engels insistieron en que el capitalismo se desarrollaría conforme a una «ley dialéctica» definida (véase *supra).* El capitalismo hace que nazca el proletariado; éste expropia a los expropiadores; se produce una formación social nueva de índole no clasista. Los revolucionarios estaban destinados a vencer; la historia estaba de su parte; la negación de la negación tenía que suceder. La dialéctica proveía, así, a Lenin y sus seguidores de un método «científico» para predecir el futuro. Como las profecías oraculares basadas en la astrología o la escapulomancia, la dialéctica encuadraba al proletariado bajo un liderazgo al cual el propio cosmos aseguraba la victoria final. Poco es de extrañar, pues, que se prefiriese la metafísica del idealismo hegeliano al empirismo de Darwin y la ciencia «burguesa».

El materialismo cultural es un anatema peor que el idealismo cultural porque, como veremos, representa una amenaza todavía más peligrosa para las mistificaciones de la praxis revolucionaria. Los materialistas culturales podemos seguir paso a paso el análisis marxista del capitalismo, desde la explotación del trabajo hasta las tasas decrecientes de beneficios, y aún así, al alcanzar la divisoria final, negarnos a dar el salto de fe que exige el dialéctico. Los sistemas capitalistas rebosan de tensiones internas y externas, pero la

solución de las mismas no tiene por qué radicar necesariamente en el surgimiento de utópicas sociedades carentes de clases y de Estado. Hace falta tener una conciencia muy mistificada para creer que la Unión Soviética es o será algún día la negación dialéctica del capitalismo, de la sociedad clasista y del Estado. Ciertamente, son muchas las variedades del socialismo y el capitalismo, variedades que poseen en cada caso infraestructuras peculiares, forjadas por experiencias evolutivas e históricas originales. Nadie sabe qué formas acabarán por predominar. Para los materialistas culturales, la bola de cristal de Hegel no tiene más valor para realizar predicciones a largo plazo acerca de las transformaciones socioculturales que un par de omóplatos. Al rechazar la dialéctica, no abrazamos un materialismo mecanicista; sencillamente, nos limitamos a reafirmar nuestra creencia en que una ciencia objetiva de la sociedad es algo por lo que merece la pena luchar y en que ésta es inseparable de una lucha implacable contra todas las formas de misticismo político y religioso.

¿Es necesaria la dialéctica?

La antropóloga Eleanor Leacock (1972: 62-63) ha aportado cuatro argumentos en defensa de la dialéctica marxista-leninista como concepto científico.

Afirma, en primer lugar, que la dialéctica es esencial para la comprensión del «cambio como atributo inherente a toda materia». Todo fenómeno es una «unidad de opuestos», ya que siempre se halla en proceso de convertirse en algo distinto. Es, pues, «una expresión de la "lucha", que comprende la "contradicción" o "negación"... esta terminología es fundamental para conceptualizar la realidad del cambio constante».

En este caso, sólo admitiría que los términos contradicción y negación poseen connotaciones útiles en ámbitos de cambio muy circunscritos, como puedan ser la lucha entre naciones y entre clases sociales. Pero es inexacto que estas metáforas sean esenciales para conceptualizar todo tipo de transformaciones. De hecho, en muchos procesos evolutivos la «contradicción» no es puramente metafórica, sino superflua y desorientadora. No acierto a comprender, por ejemplo, cómo se puede describir un proceso nuclear como la transformación del radio en plomo en términos de una lucha entre opuestos (los neutrones y los protones no son contradictorios entre sí y el plomo no es la «oposición» del radio). Se me escapa también qué utilidad puedan tener tales metáforas en relación con los procesos bioevolutivos. Representar a las aves como la negación de los peces

nos dice bien poco acerca de la relación existente entre ambos; definir al *Homo sapiens* como la negación del *Homo erectus* supone hacer retroceder a la paleontología humana al estado en que se encontraba hace más de un siglo. Por lo que respecta, más específicamente, a las transformaciones socioculturales, tampoco es correcto que las metáforas dialécticas sean esenciales para abordar la realidad del cambio. Las teorías sobre las trayectorias convergentes, divergentes y emergentes de las evoluciones socioculturales que presentamos en el capítulo 4 en modo alguno se verían mejoradas por añadirles un lenguaje hegeliano. Como señalamos en ese capítulo, la transformación de los cazadores y recolectores en horticultores fue un proceso lento que operó en pequeñas etapas durante las cuales las variables infraestructurales sufrieron continuos y complejos cambios relacionados de un modo sinérgico. O por poner otro ejemplo, también examinado en el capítulo 4, las organizaciones patrilocales y patrilineales han tendido a evolucionar hacia la matrilocalidad y la matrilinealidad bajo circunstancias que favorecen la ausencia prolongada de los hombres de sus casas. Sin embargo, de ninguna manera es posible aducir que estas dos fórmulas formen una oposición dialéctica, ya que siempre hay fases intermedias, como los sistemas bilocal, neolocal y avunculocal, que, estadísticamente, representan puntos de partida para la transición de la patrilocalidad a la matrilocalidad (la cual, en cualquier caso, rara vez se produce en el cien por cien de las unidades domésticas). Análogamente, las transiciones a la sociedad de clases y al Estado no fueron procesos en los que se presentaba una sencilla alternativa contradictoria entre sistemas de redistribución igualitarios y estratificados. Más bien hubo —y todavía hay—, en relación con distintas condiciones infraestructurales, grados significativos de igualitarismo y también de explotación.

El segundo argumento de Leacock consiste en que la dialéctica nos enseña a obtener una visión correcta de las interrelaciones entre fenómenos.

> Sin el concepto de contradicciones... el cambio es, por implicación, externo a cualquier fenómeno dado, se convierte en un resultado de la interacción entre el fenómeno en sí y otros fenómenos, concebidos en términos un tanto estáticos. [Dado que] la materia, en tanto proceso, se halla integrada en una serie asombrosamente compleja de niveles cada vez más inclusivos... lo que los científicos estudian, en un nivel, como «interacciones» externas constituye en realidad «contradicciones» internas en el nivel superior más amplio, en el cual los dos fenómenos en interacción forman un sistema más complejo. Este es el tipo de comprensión de la realidad que Harris deja de lado cuando denuncia la infatuación hegeliana de Marx con las «contradicciones». (*Ibid.*)

Pero la concepción de las cosas como acontecimientos o procesos (véase pág. 29) se halla, como mínimo, tan desarrollada en el darwinismo y el positivismo como en el propio materialismo dialéctico y, por tanto, el materialismo cultural no descarta esta clase de comprensión de la realidad. Por otra parte, la cuestión concerniente a si las causas de los procesos de transformación son internas o externas a un acontecimiento en particular es un problema puramente empírico. Ambos tipos de causa se dan. Con conceptos como intensificación, tensión funcional, conflicto, explotación y degradación ambiental, el materialismo cultural es perfectamente capaz de abordar tanto los procesos causales internos como los externos y de explicar sus interrelaciones. «Otros fenómenos» serán «concebidos en términos un tanto estáticos» no por aquellos que no estén familiarizados con los misterios hegelianos, sino por los Rip Van Winkles que han logrado permanecer aislados frente a las influencias intelectuales que emanan de la biología evolucionista, la astronomía evolutiva, la física y química modernas, la genética, la cibernética y la teoría de sistemas.

La necesidad de la dialéctica para identificar la aparición de una transformación cualitativamente nueva constituye el tercer argumento de Leacock. En *The Rise of Anthropological Theory* critiqué el evolucionismo dialéctico, poniendo de relieve que los modelos darwiniano y cibernético de la evolución eran perfectamente capaces de explicar las tensiones que, acumuladas lentamente, provocan un «colapso violento del sistema en su totalidad», así como la «evolución a través de la lenta acumulación de pequeños cambios forjados por pequeños ajustes a pequeñas tensiones» (1968: 236).

Leacock replica que «no es simplemente el colapso de lo viejo, sino su *reemplazamiento* por lo nuevo lo que es esencial al proceso de evolución que ha sido denominado "negación"». Presumiblemente, lo que nuestra autora quiere decir es que la predicción de un rasgo emergente se ve facilitada si sabemos de antemano que el viejo sistema contenía ya su propia negación aún antes de alcanzar el punto de colapso. Pero, como acabamos de mostrar, los propios Marx y Engels rechazaron con absoluta firmeza la idea de que la dialéctica en sí pudiera emplearse para sacar a la luz las contradicciones de un sistema concreto. El problema para el análisis dialéctico, lo mismo que para cualquier estrategia de explicación causal, no consiste meramente en identificar cualquier clase de contradicciones (o tensiones, disfunciones, desviaciones, amplificaciones, etc.), sino en aislar aquellas que determinan de un modo decisivo el estado futuro del sistema. La generalización de que algunos componentes son más importantes que otros no nos sirve de gran ayuda. Hay que saber cuá-

les lo son, cosa que la dialéctica no nos indica. La dialéctica, por ejemplo, no nos dirá si el infanticidio ha sido un factor decisivo en la evolución de los modos de producción. Tampoco resolverá el problema de si los varones explotan a las mujeres en las sociedades preestatales; de si los redistribuidores igualitarios constituyeron la base estructural para la formación de una clase dirigente, o de si la agricultura de regadío favoreció el surgimiento de despotismos orientales en el Oriente Medio y China. Como demostraré en seguida, cuando los materialistas dialécticos acometen la tarea de suministrar respuestas a enigmas concretos, no lo hacen necesariamente mejor que los materialistas no dialécticos.

Por último, Leacock da a entender que la necesidad de diferenciar los cambios cualitativos de los cuantitativos supone, en cierto sentido, una confirmación de la dialéctica: «Dado que Harris concuerda en que la evolución implica transformación, es de presumir que hay un punto en el cual, de conformidad con los principios de la dialéctica hegeliano-marxista, la acumulación de pequeñas tensiones produce una transformación o cambio cualitativo» (*ibid.*: 63). Ahora bien, la epistemología hegeliana hace confusa la distinción entre cantidad y calidad. Desde un punto de vista operacionalista, la identificación de una transformación emergente supone una decisión taxonómica. Toda decisión taxonómica contiene un componente arbitrario, puesto que no existen unidades o categorías taxonómicas naturales. Todas las clasificaciones son producto de la intersección de una labor lógica y empírica humana con características naturales que varían con respecto a innumerables ejes cuantitativos. Ante todo, las decisiones taxonómicas deben reflejar, con la mayor exactitud posible, dimensiones científicamente mensurables; fuera de esto, su enjuiciamiento sólo puede ser heurístico. Las estrategias científicas exigen una clase de identificación de los emergentes cualitativos que potencie al máximo la capacidad de los científicos para construir teorías empíricamente contrastables de vasto alcance y amplia aplicabilidad.

Sorprendentemente, la interpretación dialéctica de la relación entre cantidad y calidad es muy poco dialéctica. Se asemeja mucho más a los modos de pensamiento arquetípicos del platonismo que a una doctrina cuyo acento recaiga sobre la fugacidad y la contrariedad eterna. Confunde unas predisposiciones y predilecciones hacia determinadas distinciones taxonómicas que son intrínsecas a la especie, y que han demostrado poseer una utilidad de adaptación, con la estructura más profunda de la realidad (cf. Bertalanffy, 1955; Campbell, 1974; Harris, 1964b). Si la ciencia ha de desarrollar teorías de vasto alcance y amplia aplicabilidad, no tiene más remedio que rechazar

muchas discriminaciones cualitativas que son filogenéticamente adaptativas. Así, por ejemplo, nuestra discriminación entre la radiación infrarroja, que percibimos como calor, y las frecuencias electromagnéticas más altas, percibidas como luz, se origina en nuestra naturaleza. La física ha demostrado, en cambio, que la distinción cualitativa entre calor y luz radiantes no contribuye en nada a la teoría de los espectros electromagnéticos. Esto no quiere decir que la distinción entre el infrarrojo y la radiación visible sea irreal, sino sencillamente que, para fines científicos, lo mejor es referirse a tales diferencias en términos de longitudes de onda precisas en lugar de hacerlo en términos de contrastes cualitativos antropocéntricos.

El peligro inherente al enfoque dialéctico de la diferencia entre transformaciones cualitativas y cuantitativas estriba en que el análisis de unos determinados sistemas se vea dominado por preconceptos relativos a las características de los mismos. Así, si nos empeñamos en que la diferencia entre socialismo y capitalismo es de índole cualitativa, dejaremos muy poco espacio para el análisis empírico de sistemas híbridos como los que poseen Suecia y Yugoslavia. Por lo demás, la dialéctica peca muchas veces de una rigidez conceptual pasmosa (como, por ejemplo, cuando se sostiene que en las democracias socialistas no puede haber clases dirigentes, explotación o trabajo forzado).

El problema del bosque y los árboles

Existe, por otra parte, el peligro opuesto: no saber situar las observaciones cuantitativas en un contexto holístico y cualitativo apropiado. Pero, una vez más, éste es un error típico del induccionismo estrecho y el eclecticismo, no del positivismo (Willer y Willer, 1973). Qué duda cabe que en Estados Unidos se llevan a cabo innumerables estudios sobre la beneficencia social y los trabajadores pobres como si el hecho de que este país posea una economía capitalista fuese una mera contingencia. Pero estos estudios adolecen de eclecticismo, idealismo y oscurantismo; es decir, no de un exceso sino de un defecto de ciencia. No hay que ser materialista *dialéctico* para ver el bosque además de los árboles, para comprender lo absurdo de unas «descripciones de "culturas" que hacen abstracción de los contextos del capitalismo y el imperialismo, el racismo y la dominación, la guerra y la revolución» (Diamond, Scholte y Wolf, 1975: 873).

Los dialécticos tienen toda la razón al afirmar que hay que comprender el todo antes de poder analizar las partes. No existe, em-

pero, una calzada real hacia la comprensión del todo. Antes bien, lo que tiene que darse es una continua interacción entre las implicaciones cualitativas y cuantitativas de la teoría. La comprensión del todo no debe hacerse a expensas de las partes, pero tampoco debe ocurrir lo contrario. Las genuflexiones dialécticas no son en sí mismas garantía de que se vaya a alcanzar el equilibrio más inteligente. Tal vez los dialécticos sean menos propensos que los positivistas a tomar la parte por el todo, pero sí lo son a hacerse una idea equivocada del todo y a distorsionar todas y cada una de sus partes en defensa de esa idea equivocada.

La dialéctica y la unidad de teoría y práctica

El marxismo siempre ha sido algo más que una estrategia para la comprensión del mundo, algo más que un conjunto de teorías acerca de la evolución de la sociedad y la cultura. El materialismo dialéctico es, por esencia, una estrategia política consagrada a la destrucción del capitalismo y al nacimiento del comunismo. Para los que toman parte en esta lucha, la dialéctica desempeña la función de motivo político-ideológico, de nexo de símbolos y metáforas, que valida la creencia en que la transformación deseada sólo se producirá como resultado de la oposición revolucionaria a la clase capitalista. Para comprender por qué Lenin menospreciaba a los positivistas aún más que a los idealistas hegelianos, debemos pasar a examinar la llamada doctrina de la unidad de teoría y práctica. Esta doctrina trata de disipar las vacilaciones políticas que pudiera suscitar una crítica puramente científica del proceso revolucionario. Vinculando la verificación de la corrección de una teoría revolucionaria a la práctica de una política revolucionaria efectiva, posibilita un autocumplimiento del análisis dialéctico del sistema capitalista. Como decía Marx: «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad de su pensamiento» (II tesis sobre Feuerbach). O tal como lo expresara Engels (Selsam y Martel, 1963: 142): «la prueba de un *pudding* se realiza al comerlo». La probabilidad de que se confirmen las predicciones dialécticas acerca del fin del capitalismo aumenta gracias a la fe en la inevitabilidad dialéctica del resultado. Cualquier duda subvierte el proceso. Por ello, el escepticismo positivista es considerado, no sólo como una estrategia científica errónea, sino también como una doctrina política reaccionaria.

La identificación con los oprimidos

De conformidad con el principio de la unidad de teoría y práctica, he caracterizado en otra ocasión al materialismo dialéctico como una doctrina «vinculada explícitamente a un programa político». Según Leacock (1972: 63), sin embargo, «el compromiso marxista no es con un programa como tal; el principio que subyace a la necesaria unidad de teoría y acción consiste, más bien, en que la identificación activa con la clase hoy en día oprimida, pero en ascenso, implica un compromiso, fundamental para una comprensión plena, con la dirección futura del cambio social». La réplica de Leacock confirma, a mi entender, el potencial para una subordinación de la ciencia a la política inherente a la epistemología dialéctica. Al asociar la «comprensión plena» con un «compromiso con la dirección futura del cambio social», nos está diciendo que los marxistas tradicionales conocen el futuro determinado merced a la revelación dialéctica y que únicamente confirmando esa revelación puede la ciencia desempeñar una función progresista. Esto explica la peculiar idea de Leacock de que el «materialismo mecanicista» puede interpretar el pasado, pero no el presente o el futuro: «Retrospectivamente, el materialismo mecanicista parece funcionar. Las condiciones objetivas —tecnológicas, económicas, ambientales— que son precedentes, y por ende "causas", de desarrollos posteriores se hacen necesaria e inevitablemente localizables» (pág. 66). Pero para interpretar el presente y el futuro, hace falta conocer «las tensiones internas, las opciones alternativas y las ideologías, revolucionarias y conservadoras, que se enfrentan entre sí». Todo lo que esto puede querer decir es que nuestras predicciones sobre el futuro son más arriesgadas porque nuestro conocimiento de las infraestructuras futuras es menos completo que el de las pretéritas. Esto es inevitable, ya que en la evolución intervienen fenómenos emergentes que carecen de precedentes en el pasado. No acierto a entender de qué manera una atención a «las tensiones internas, las opciones alternativas y las ideologías, revolucionarias y conservadoras, que se enfrentan entre sí» podrá compensar esta carencia de conocimiento. Si el porvenir, como el pasado, depende de «condiciones objetivas», serán éstas las que deberemos conocer para poder realizar predicciones. Sospecho que lo que en realidad preconiza Leacock es un acto de fe en nombre de la unidad de teoría y práctica.

Ejemplo de la rigidez conceptual a que conduce la dialéctica lo constituye la reacción de Eugene Ruyle (1975: 19) ante la aparición de sociedades capitalistas que resuelven sus contradicciones internas mediante pactos múltiples y no mediante la «negación de la negación». Para Ruyle, la explicación de esta situación radica en el hecho

de que la «clase dominante ha intervenido en el proceso revolucionario al objeto de mantener la lucha de la clase obrera dentro de límites aceptables». Por lo que a mí respecta, ésta parece una manera perfectamente razonable de expresar la situación. Pero Ruyle continúa con lo que considero la esencia indigerible de la metafísica hegeliana: «Esto tal vez haya prolongado la lucha, pero no puede alterar su resultado». Es decir, por muchos casos refutatorios que se acumulen, uno no está obligado a considerar que la teoría que no logró predecirlos necesite cambios. Del capitalismo *tiene que* surgir una sociedad sin clases. Eso espero, por mi parte; pero no veo pruebas de que su aparición esté más allá de toda duda.

Es obvio que la sola identificación con las clases hoy en día oprimidas puede llevar a teorías falsas con la misma facilidad que a teorías verdaderas. A los idealistas y eclécticos tampoco les resulta difícil identificarse activamente con las clases que sufren o son explotadas. Sus explicaciones del porqué de esa explotación y su inteligencia política, sin embargo, no pueden enjuiciarse única y exclusivamente en base a sus sentimientos o sus bienintencionadas acciones.

Materialismo cultural, teoría y política

Al igual que el materialismo dialéctico, nuestra estrategia acepta y afirma la interdependencia de ciencia y política. También rechaza con absoluta firmeza el mito de una ciencia libre de valores. Insiste en que hay una relación determinada entre las estrategias de investigación dominantes y las estructuras e infraestructuras politicoeconómicas (cf. Blackburn, 1973; Willer y Willer, 1973). Aun cuando los materialistas culturales no comparten una línea política común acerca de cómo se producirán las futuras transformaciones del capitalismo y el socialismo de Estado, ni tampoco acerca de cuál será su contenido, la adhesión a nuestra estrategia contribuye inevitablemente a una crítica radical del *statu quo*.

A lo largo de la historia y la prehistoria, los grupos dominantes siempre han alentado la mistificación de la vida social como primera línea de defensa contra enemigos reales o potenciales. En el contexto político contemporáneo, el idealismo y el eclecticismo sirven para ocultar la propia existencia de clases dominantes, transfiriendo así la culpa de la pobreza, la explotación y la degradación ambiental de los explotadores a los explotados. El materialismo cultural se opone al idealismo cultural y al eclecticismo debido a que estas estrategias, con sus análisis sesgados e ineficaces, impiden a la gente comprender las causas de la guerra, la pobreza y la explotación. Nuestra oposición

al materialismo dialéctico obedece a las mismas razones políticas y científicas. Como ideología política, el materialismo dialéctico marxista-leninista intenta hacer progresar la lucha contra la explotación promoviendo un sentido de certeza, injustificable desde un punto de vista científico, acerca del futuro. Pero este mismo sentido de certeza brinda también oportunidades para la perpetuación de la explotación por parte de nuevas clases dominantes, proporcionándoles una ideología compleja que permite justificar el interesado oscurecimiento de los aspectos explotadores de los sistemas estatales bajo su control. El menosprecio de las epistemologías positivistas puede llevar a la inevitabilidad dialéctica hasta de los análisis más desorientados. El materialismo cultural sostiene que la eliminación de la explotación nunca podrá alcanzarse en una sociedad que subvierte la integridad empírica y operacional de la ciencia social por razones de conveniencia política, porque sin el mantenimiento de una crítica empirista y operacionalista, jamás podremos saber si lo que algunos llaman democracia representa una nueva forma de libertad o una nueva forma de esclavitud.

El materialismo mecanicista

Como afirmaron y reafirmaron Engels e incontables marxistas, el materialismo de Marx no se basaba en una relación unidireccional o una correspondencia exacta entre infraestructura, estructura y superestructura. Bridget O'Laughlin, que se ha sumado recientemente a esta opinión, constata correctamente que

> Marx jamás aseguró que la historia se limitara a expresar relaciones de producción; semejante economicismo es la antítesis misma de su concepción de la relación dialéctica entre base y superestructura... Al plantear el carácter determinante de la base, Marx no estaba, por tanto, reduciendo todas las relaciones sociales a relaciones de producción; la religión, la política o la caballería andante no son primordialmente instituciones económicas. Muy al contrario, su intención era demostrar que las relaciones del sistema social eran cualitativamente distintas y que las que yacían en la base determinaban, en última instancia, la estructura del todo. (1975: 349.)

En *The Rise of Anthropological Theory* también yo tomé razonables precauciones contra la acusación, fácil de predecir, de que la aceptación de los principios del materialismo histórico marxiano comprometía al materialismo cultural con un «determinismo simplista, monista». Citaba allí por extenso la carta que Engels escribiera en 1890 a Joseph Bloch, en la que se decía:

> Según la concepción materialista de la historia, el factor que determina la historia es *en última instancia* la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. (1959 [1890]: 397-398.)

A esta cita añadía yo mi propia interpretación de la relación entre base y superestructura y de lo que Engels quería dar a entender al decir *en última instancia*:

> Lejos de proponer explicaciones «simplistas» en términos de un único factor, Marx y Engels recalcaron muchas veces la necesidad de tener en cuenta la interacción entre base y superestructura para analizar cualquier situación histórica concreta. Pusieron clarísimamente de manifiesto que el determinismo de la base sobre la superestructura no surtía un efecto absolutamente matemático. Engels empleó la expresión «en última instancia» para cualificar la influencia selectiva del modo de producción sobre la ideología, lo mismo que hoy en día procuraríamos cualificar cualquier enunciado determinista con las expresiones probabilísticas: *dado un suficiente número de casos* y a la larga. (1968: 244.)

Mi advertencia demostró ser inútil. Poco después, Elman Service (1969) calificó en tono condenatorio al materialismo cultural de «determinismo monista y simplificador», haciendo caso omiso del enunciado de los principios materialistas culturales y de su ejemplificación efectiva en intentos de resolver enigmas específicos, como, por ejemplo, el contraste entre las relaciones raciales en Brasil y Estados Unidos o el tabú hindú contra el sacrificio de las vacas.

Pese a las numerosas publicaciones que demuestran lo contrario, los materialistas dialécticos siguen centrando sus ataques contra el materialismo cultural en la acusación de que se trata de una estrategia que muestra un inexplicable desinterés por la retroalimentación entre infraestructura e ideología. O'Laughlin llega incluso a tergiversar la epistemología del materialismo cultural, presentándonosla como si estuviera consagrada exclusivamente a los datos de tipo etic: «En antropología hay dos clases de enfoques positivistas que toman sus datos de lo concreto en sí: las estrategias materiales culturales (etic) que observan y miden hechos del mundo material, y los métodos etnocientíficos (emic) ideados para descubrir las categorías cognitivas de la vida mental...» (1975: 343.)

Los materialistas culturales no niegan la existencia de un intercambio interactivo entre los componentes de los sistemas socioculturales. El problema a discutir no es si se producen o no tales interacciones, sino cómo se deben caracterizar y estudiar en relación con transformaciones tanto generales como específicas. Como señalé en

el capítulo 3, la manera más clara de explicar la relación consiste en emplear el concepto de retroalimentación. Entre infraestructura, estructura y superestructura se da una retroalimentación negativa, o sea, un conjunto de relaciones mantenedoras del sistema; pero también una retroalimentación positiva, relaciones transformadoras del sistema. El materialismo cultural sostiene que la transformación de los sistemas sociales la inician, por lo general (probabilísticamente), amplificaciones de la desviación en el seno de la infraestructura, y que éstas inducen después desviaciones y amplificaciones adicionales tanto dentro como entre las demás partes del sistema. Sostiene, asimismo, que no es probable que amplificaciones de la desviación limitadas en principio al nivel estructural produzcan transformaciones fundamentales, y que todavía lo es menos que lo hagan las que se limitan en principio a la superestructura. Ahora bien, esto no quiere decir que neguemos la importancia de la retroalimentación entre superestructura, estructura e infraestructura en el sostenimiento, aceleración, desaceleración y desviación de los procesos de transformación nacidos en esta última (véase pág. 89).

La degradación de la estrategia materialista

Históricamente, el desarrollo de la estrategia materialista dialéctica se nutre y enraíza en una preocupación eurocéntrica por los problemas del industrialismo y el capitalismo. Pese a lo extraordinariamente diversos que eran los intereses de Marx, la formulación inicial de dicha estrategia carecía de la perspectiva global, panhumana, sincrónica y diacrónica del moderno materialismo cultural. El limitado alcance de las teorías dialécticas se evidencia en el *Manifiesto Comunista* cuando Marx y Engels declaran: «La historia de todas las sociedades anteriores ha descansado en los antagonismos entre clases, antagonismos que han asumido diferentes formas en diferentes épocas.» Posteriormente, Engels corrigió esta absurda ecuación, que equipara a la historia de «todas las sociedades anteriores» con la historia de la sociedad desde la aparición del Estado. En una nota a pie de página, insertada en una edición posterior del *Manifiesto,* advirtió que la frase sólo se refería a épocas históricas, no a las prehistóricas. Como ha puesto de manifiesto Lawrence Krader (1972, 1973a), Marx trató de ampliar el alcance de las teorías materialistas dialécticas mediante la lectura de historia antigua europea y de todos los trabajos etnográficos que pudo conseguir. Sin embargo, hasta su encuentro con la obra de Lewis Henry Morgan, *Ancient Society,* no se empezó a plantear seriamente la complejidad de los sistemas preestatales y el desafío

que presentaban tanto para los principios dialécticos como los materialistas. Marx murió poco después de leer el trabajo de Morgan, y Engels tuvo que reinterpretarlo a solas sobre la base de las extensas notas que dejó. Fruto de esta labor fue *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* pieza central de la antropología marxista hasta el final de la II Guerra Mundial. Aunque Marx pensaba que podía detectar en la obra de Morgan la corroboración independiente de la concepción materialista de la historia, lo cierto es que *Ancient Society* se basaba en una confusa mescolanza de principios que atribuían la causalidad lo mismo a «ideas germinales» y a la selección natural que a determinantes infraestructurales. Engels no logró superar las limitaciones del eclecticismo de Morgan, con lo que *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* se convirtió en una obra fallida, que en los momentos cruciales no es ni materialista ni dialéctica. Por ejemplo, ni Morgan ni Engels proporcionan una explicación infraestructural del desarrollo del clan y otros grupos de filiación exógamos situados en el corazón mismo de la estructura social de aldeas y jefaturas. Siguiendo a Morgan, Engels pensó que la clave de los fenómenos de parentesco primitivos radicaba en el progreso mental posibilitado por las proscripciones cada vez más amplias sobre las uniones endógamas:

> La selección natural sigue obrando en esta exclusión del lazo conyugal, cada vez más extendida, que se impone a los consanguíneos. Según Morgan: [el matrimonio entre *gentes* no consanguíneas] «engendra una raza más fuerte, tanto en el aspecto físico como en el mental; mezclábanse dos tribus avanzadas, y los nuevos cráneos y cerebros crecían naturalmente hasta que abarcaban las capacidades de ambas tribus». (Engels, 1972 [1884]: 111.)

A la hora de explicar por qué el comunismo sexual primitivo (una fase imaginaria del esquema evolucionista de Morgan) dio paso a un emparejamiento monogámico, Engels sólo pudo suponer que las mujeres sin duda anhelaban «el derecho a la castidad, el derecho al matrimonio temporal o definitivo con un solo hombre como una forma de liberación» (*ibid.,* 117). En otro lugar, Engels (en Krader, 1973b: 244n) admitió con franqueza que se sentía desconcertado ante la aparente falta de correlación entre determinados rasgos infraestructurales y estructurales de las sociedades organizadas en bandas y aldeas. El hecho es que el materialismo dialéctico fue formulado originalmente para abordar las leyes internas del capitalismo y, por ello, dejó a Marx y Engels en situación pésima para lidiar con el grueso de la historia y prehistoria no europea y precapitalista. Ninguna estrategia que haga hincapié en las contradicciones internas a expensas

de las relaciones externas de la subsistencia, la demografía y el entorno puede interpretar las variedades específicas de instituciones propias de bandas, aldeas y jefaturas. Como se subrayó en el capítulo 3, la ausencia en la obra marxiana de una teoría general del crecimiento demográfico deja en suspenso el capital problema de la sucesión de los modos de producción. De resultas de ello, el materialismo dialéctico carece de una teoría coherente sobre el origen del Estado. Y la falta de interés por el contexto ecológico de la formación del Estado le despoja, además, de un corpus teórico coherente capaz de explicar las distintas clases de sistemas estatales, como los feudalismos europeo y africano y los imperios hidráulicos.

En determinada etapa de su carrera, Marx estuvo a punto de desarrollar un interés sistemático por el «factor geográfico». Esto sucedió cuando se enfrentó al problema de un modo de producción asiático diferente a la vez del modo feudal y del capitalista. Marx llegó incluso a identificar el rasgo central de estos despotismos agrogerenciales asiáticos históricamente «estacionarios». Pero como ha demostrado Karl Wittfogel, las implicaciones del modo de producción asiático para los principios dialécticos y el programa íntegro del comunismo mundial eran tan devastadoras que Marx y Engels prefirieron echar tierra sobre el asunto. Y, de este modo, en la obra posterior de Marx y Engels y en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* se produce lo que Wittfogel califica de «pecado contra la ciencia»: la omisión de toda discusión del modo de producción asiático y la minimización del papel de la gestión burocrática en la intensificación y redistribución, así como en el origen de la explotación clasista. Así se describe a la primera clase dominante como una clase cuya propiedad privada son los esclavos, en tanto que pasa desapercibida la explotación ejercida por los gerentes estatales bajo el modo de producción asiático.

> Es evidente que el concepto de despotismo oriental contenía elementos que paralizaban su [de Marx] búsqueda de la verdad. Como miembro de un grupo que se proponía establecer un Estado gerencial y dictatorial... Marx no podía dejar de advertir ciertas perturbadoras semejanzas entre el despotismo oriental y el Estado de su programa. (Wittfogel, 1957: 387.)

Pero los antiguos despotismos agrogerenciales hidráulicos paralizaban también al materialismo dialéctico en otro sentido. Como apreció Marx en su análisis de la India (y de hecho, como antes percibiera el propio Hegel), las grandes civilizaciones de Oriente, pese a su estructuración clasista, eran estructuralmente «no progresivas»; esto es, Marx pensaba que, abandonadas a sus propios recursos, no

progresarían del feudalismo al capitalismo y de éste al socialismo con arreglo a las leyes dialécticas del antagonismo de intereses. En vez de ello, la China, la Mesopotamia y el Egipto antiguos experimentaban levantamientos periódicos que culminaban en la restauración de la infraestructura hidráulica y su estructura y superestructura agrogerenciales.

Tras la II Guerra Mundial, el materialismo dialéctico ya no pudo seguir aislado frente a las críticas procedentes de la ciencia social burguesa de Occidente. Se dejó de ocultar, en nombre de la disciplina de partido, la discrepancia entre la visión de Morgan de la evolución social y los hallazgos de la arqueología y el moderno trabajo de campo etnográfico. Al propio tiempo, las interpretaciones divergentes del marxismo adaptadas a los requistos politico-económicos específicos de países con distintos grados de desarrollo agrario e industrial empezaron a dejar de sentir su influencia en la política mundial. Cada vez más desorientado ante las proliferantes anomalías de la situación empírica, el propio materialismo dialéctico sufrió enseguida una notable serie de transformaciones que condujeron a la degradación de los componentes materialistas y científicos del gran principio marxiano de la causalidad infraestructural.

A fuerza de resaltar, en nombre de la dialéctica, el efecto de retroalimentación de la estructura y superestructura sobre la infraestructura, el materialismo marxista se autodisolvió en sus orígenes burgueses, pasando del materialismo dialéctico al estructuralismo, del estructuralismo al eclecticismo, del eclecticismo al idealismo y del idealismo al oscurantismo. Mucho de lo que en el mundo de nuestros días se autodenomina marxismo no es otra cosa que idealismo, eclecticismo y oscurantismo revestido de retórica revolucionaria. No tengo el menor interés en dilucidar si estas estrategias idealistas, eclécticas y oscurantistas merecen o no ser calificadas de marxismo. Si en el fondo Marx no fue un científico sino un dialéctico, un historiador que no practicaba ninguna disciplina en particular, un socialista realista en lugar de un científico (Diamond, Scholte y Wolf, 1975: 872), tanto peor para Marx y los marxistas que se hayan formado a sí mismos según esa imagen. Si el mejor modo de definir el marxismo es caracterizarlo como una «teoría de los condicionamientos sociales, y por ende políticos, sobre las posibilidades materiales» (Diamond, 1972: 416), y no como una estrategia que hace hincapié en las limitaciones materiales a las posibilidades políticas y sociales, tanto peor para Marx por haber dejado de prevenir a las futuras generaciones de marxistas de que no le encasillaran en ese molde. Pero independientemente de cómo se caracterice al marxismo, la teoría de que la estructura y la superestructura determinan la infraestructura no re-

suelve el problema de qué es lo que determina a éstas. Y si Marx no propuso en realidad que la infraestructura determina a la estructura y la superestructura, tanto peor para los que en nombre de Marx distraen nuestra atención de las causas de la vida sociocultural, incluyendo las causas de la pobreza y la explotación.

Capítulo 7
EL ESTRUCTURALISMO

El estructuralismo francés es la estrategia antropológica más influyente en la Europa occidental de nuestros días. Es antipositivista, dialéctica, idealista y ahistórica. Su genio fundador, Claude Lévi-Strauss, hace gala de desinterés por las teorías contrastables y caso omiso de la causalidad, los orígenes y los procesos históricos. Y aun así, ésta es la estrategia a la que cientos de especialistas de Europa y las Américas han decidido dedicar toda una vida de estudios.

El estructuralismo como idealismo cultural

El éxito del estructuralismo resulta incomprensible mientras no caigamos en la cuenta de que se trata del más importante representante europeo vivo de la tradición idealista cultural. La «estructura» del estructuralismo, pese a evocar contrastes con la superestructura, se refiere exclusivamente a la superestructura mental. Ciertamente, los estructuralistas insisten en que no son idealistas o mentalistas porque «aceptan la primacía de la infraestructura» (Rossi, 1974a: 98). Y el propio Lévi-Strauss habla de la «primacía indiscutible de la infraestructura». Estas declaraciones, empero, son vacuas, ya que el estructuralismo no se ocupa de la infraestructura etic y conductual. Así, según Lévi-Strauss, la etnología es el estudio de la superestructura psicológica de los sistemas socioculturales, correspondiendo a

otras disciplinas —con las que nuestro autor no se identifica— el estudio de la infraestructura:

Es a esta teoría de las superestructuras, apenas esbozada por Marx, a la que deseamos contribuir, reservando para la historia —auxiliada por la demografía, la tecnología, la geografía histórica y la etnografía— el trabajo de desarrollar el estudio de las infraestructuras propiamente dichas, que no puede ser principalmente el nuestro, porque la etnología es, ante todo, una psicología. (1966: 130-131.)

No se puede ser más claro: el estructuralismo es un conjunto de principios para el estudio de la superestructura mental. Estos principios excluyen deliberadamente a la infraestructura conductual etic (o sólo la admiten de palabra o como variable dependiente) y, por consiguiente, no pueden formar parte de una estrategia materialista. Ino Rossi (1974a: 98) asegura que el *estructuralismo* no es «*idealista*» porque no sostiene que «los fenómenos sociales sean meras ideas o productos mentales». Esta afirmación se basa en el significado ontológico de idealismo y en la disputa —caduca, moribunda y científicamente trivial— acerca de si la esencia del ser es el espíritu o la materia. Pero en cuanto los estruralistas especifican sus principios investigativos epistemológicos y teóricos (que no es lo mismo que su ontología), el idealismo y el mentalismo son absolutamente evidentes. Rossi (1974b: 108), por ejemplo, reconoce que para Lévi-Strauss los fenómenos sociales «no son otra cosa que sistemas de ideas objetivados», que «la mente tiene que constituir su explicación última» (1974: 115), que «el estructralismo es una especie de "psico-lógica"» y que «lo que trata de descubrir son los procesos y estructuras mentales fundamentales» (1974a: 100, n. 5). «La etnología es, ante todo, una psicología» sólo para los etnólogos que, ante todo, son mentalistas e idealistas culturales.

La naturaleza de las estructuras estructuralistas

En la tradición idealista que subyace al estructuralismo se inserta la peculiar idea del sociólogo y moralista francés Emile Durkheim de que la sociedad humana posee (o es) una *conscience collective*. Dicho concepto designa un conjunto de ideas exterior a los individuos en particular, pero dotado de fuerza coactiva sobre el comportamiento y pensamiento individuales.

La conciencia colectiva es la forma más elevada de la vida psíquica, ya que es una conciencia de conciencias. Colocada fuera y por encima de las contingencias

individuales y locales, sólo ve las cosas en su aspecto permanente y esencial, que fija en nociones comunicables... sólo ella puede suministrar al espíritu los moldes que se aplican a la totalidad de las cosas y que permiten pensarlas. (Durkheim, 1915: 444.)

Siguiendo a Durkheim, los estructuralistas consideran también que la mente posee «moldes» que nos permiten pensar la totalidad de las cosas. Estos moldes son lo que denominan estructuras. En su configuración más elemental, están presentes en todas las mentes humanas, formando parte, en última instancia, de la neurofisiología del cerebro. De todas maneras, cada cultura rellena estos «moldes» con un contenido característico, con sus propias ideas. La tarea del análisis estructural se cifra en demostrar cómo el contenido superficial, en su modalidad característica, en realidad expresa o se ajusta a las estructuras universales subyacentes. Como veremos, el conocimiento de las estructuras se alcanza por medio de una mezcla indiscriminada de inferencias de acontecimientos pertenecientes al flujo conductual (por ejemplo, rituales y relatos de mitos) y reglas y categorías de los participantes (normas matrimoniales, terminologías de parentesco, etc.). Debido a que los estructuralistas rechazan las distinciones emic-etic y mental-conductual, así como la tradición positivista en su conjunto, el estatuto epistemológico de las estructuras estructuralistas queda inoperacionalizado. Esto significa, como habrá ocasión de constatar, que hay una clara posibilidad de que dichas estructuras sólo existan en la imaginación de los propios estructuralistas.

Principios teóricos básicos del estructuralismo

El estructuralismo representa un intento de explicar la *conscience collective* en función de una dialéctica mental inconsciente de base neurológica y carácter panhumano. Como he señalado, esta dialéctica presuntamente acota lo que puede ser pensado; es decir, determina lo que es «bueno para pensar». De ahí que bajo pensamientos aparentemente dispares se escondan significados parecidos. Estos significados ocultos son siempre reducibles a dos ideas opuestas entre sí. Los pares de ideas opuestas —u oposiciones binarias— constituyen, por consiguiente, las «estructuras» del estructuralismo. En esencia, las explicaciones estructuralistas se reducen a descubrir las oposiciones binarias en la mente social colectiva. Algunas oposiciones comúnmente identificables son:

yo : otro
vida : muerte
cultura : naturaleza

No se sabe, por ahora, si estas oposiciones son mutuamente reducibles o si quedan todavía oposiciones fundamentales por descubrir.

Como en la dialéctica hegeliana, el método seguido para obtener «comprensiones» adicionales consiste en interpretar las oposiciones emparejadas como contradicciones que tienden a producir terceros elementos a modo de «mediadores» o resoluciones. Sin embargo, al contrario de ésta, dicha mediación no se considera parte de un proceso de desarrollo cósmico general. Las mismas oposiciones binarias aparecen y reaparecen con los mismos mediadores en todas las épocas y culturas. De ahí que, para los estructuralistas, cuanto más cambian las cosas, más iguales permanecen. Se podría decir, pues, que el estructuralismo supone una forma sincrónica del idealismo hegeliano, una dialéctica estacionaria: una dialéctica carente de movimiento en el tiempo y el espacio, si tal cosa fuera concebible.

Pónganse en pie las oposiciones reales

Aunque Lévi-Strauss (1963) ha insistido en que existe un método para encontrar las oposiciones y mediaciones correctas, de las cuales los fenómenos superficiales son transformaciones, éste no es demasiado metódico y hereda todas las ambigüedades de la dialéctica hegeliano-marxista examinadas en el capítulo anterior. En líneas generales, consiste en poner a prueba analogías cada vez más remotas y arcanas, basadas ya en contrastes, ya en semejanzas. La posibilidad de acceder a las oposiciones subyacentes a través de conceptos con significados dispares («inversiones») y el hecho de que el producto final puede consitir en cualquier cosa que guarde un vago parecido con una «oposición», garantizan virtualmente que los estructuralistas acabarán descubriendo «estructuras». Poco valor científico, empero, cabe atribuir al descubrimiento de las mismas. La única manera de contrastar un enunciado estructuralista es encontrar «estructuras» similares (¡o diferentes!) en la misma o en otra cultura, y es conclusión sabida de antemano que con una pizca de ingenio es posible realizar un sinnúmero de análisis corroboratorios.

Parte del atractivo del estructuralismo radica, precisamente, en que permite a los antropólogos de sillón trabajar con colecciones de mitos o terminologías de parentesco en bibliotecas muy alejadas de los contextos vivos en que se recogieron originalmente los datos. «Descubrir significados ocultos es el objetivo del análisis estructural» (Maquett, 1974: 123). ¿Cabe imaginar mayor placer que descubrir significados que nadie puede poner en tela de juicio?

¿Qué más da?

Procederemos enseguida a examinar algunos ejemplos de teorías estructuralistas extraídos de las principales líneas de investigación de esta estrategia, pero antes permítaseme considerar las objeciones generales planteadas por los estructralistas con respecto a los cánones de la contrastabilidad empírica. Lévi-Strauss ha hecho gala, en más de una ocasión, de un profundo desdén por los antropólogos que insisten en la necesidad de contrastar los modelos estructuralistas sobre la base de su capacidad relativa para predecir o «retrodecir» fenómenos empíricos. A veces, incluso, se ha sentido obligado a desmentir que los modelos estructuralistas posean significado empírico alguno: «la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta» (Lévi-Strauss, 1963). Esta indiferencia hacia la contrastación empírica se deriva de la vieja distinción que la filosofía europea continental hace entre ciencias naturales y humanas. Según esta tradición, los fenómenos humanos no se prestan al tipo de generalizaciones con forma de ley que constituyen la meta de la física o la química. La conciencia colectiva debe explicarse captando sus significados, no cuantificando su relación con otros fenómenos. Así, el estructuralismo no se interesa por la demostración empírica, sino por la «comprensión». En las ciencias humanas, «la investigación no puede ser científica en el sentido tradicional». La acusación de que el estructuralismo no se puede falsar mediante procedimientos empíricos se rechaza por «carecer completamente de sentido», toda vez que, tratándose de la cultura, «nada es falsable» (Lévi-Strauss, citado en Rossi, 1974b: 93).

Si, en ocasiones, Lévi-Strauss declara tener un «respeto esclavizador por los datos concretos» y asegura que «la antropología es, ante todo, una ciencia empírica», en otras, afirma que los datos empíricos son de importancia secundaria, puesto que sus propios pensamientos son en sí mismos testimonio del proceso dialéctico que constriñe los pensamientos de los demás:

> Tampoco aquí tenemos la pretensión de que todas las soluciones propuestas tengan igual valor, ya que nos hemos cuidado de subrayar el carácter precario de algunas; no obstante, sería hipócrita no seguir nuestro pensamiento hasta el fin. *¿Qué más da?* —responderemos, pues, a nuestros eventuales críticos. Si el fin último de la antropología es contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y de sus mecanismos, a fin de cuentas resulta lo mismo que en este libro el pensamiento de los indios sudamericanos cobre forma por operación del mío, o el mío por operación del suyo. Lo que importa es que el espíritu humano, sin cuidarse de la identidad de sus mensajeros ocasionales, va manifestando aquí una estructura cada vez más inteligible a medida que

siguen su curso doblemente reflexivo dos pensamientos que actúan uno sobre otro, pudiendo cada uno actuar como la mecha o como la chispa cuya conjunción causará su iluminación común. (1969a: 13, las cursivas son mías.)

¿Da lo mismo que «este libro sobre mitos sea en sí mismo una especie de mito»? (*ibid.*: 6). ¿Da lo mismo que sólo quienes practican el pensamiento estructuralista conozcan, «por experiencia íntima, esa sensación de plenitud que trae su ejercicio, gracias a la cual la mente siente que en verdad se comunica con el cuerpo»? (Lévi-Strauss, 1971: 619).

Para el materialismo cultural no, desde luego. Pues el «fin último de la antropología» no es lo que afirma Lévi-Strauss —conseguir «un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y de sus mecanismos»—, sino alcanzar un conocimiento científico de las causas de las trayectorias evolutivas convergentes y divergentes de los sistemas socioculturales, sistemas compuestos de pensamiento, pero también de conductas y productos conductuales. Como se señaló en la crítica del alegato de Feyerabend en favor de la anarquía epistemológica, la naturaleza de nuestra comprensión de la realidad sociocultural es asunto de absoluta seriedad. No es algo que podamos dejar así como así en manos de los procesos mentales de quienes equiparan sus propias imaginaciones con los pensamientos, sentimientos y actividades del resto de nosotros. La historia nos enseña que tratar como héroes a quienes abominan la realidad empírica equivale a exponerse a la destrucción. «¿Da lo mismo?» Si no deseamos que se nos responsabilice de lo que podamos hacer en las pesadillas de algún otro, ciertamente no (véanse págs. 37 y 352).

Las estructuras elementales del parentesco

Lévi-Strauss atrajo por vez primera la atención de la comunidad antropológica internacional con sus teorías sobre las variedades de sistemas de parentesco y modalidades matrimoniales. Su obra *Las estructuras elementales del parentesco* sigue siendo un punto de partida esencial para los estudios comparativos de sistemas de parentesco. En ella se ordena y analiza un amplísimo espectro de fenómenos. No obstante, manifiesta ya absolutamente todos los defectos que caracterizan a la estrategia estructuralista plenamente desarrollada. Aun cuando pretende ser una «introducción a una teoría general de los sistemas de parentesco» (xxiv), no ofrece un conjunto bien compenetrado de explicaciones de la evolución convergente y divergente de las reglas matrimoniales, las pautas de residencia o las terminolo-

gías de parentesco. Aunque Lévi-Strauss considera ciertos sistemas como productos de la evolución, no presta atención a las condiciones nomotéticas en que cabe esperar la aparición de los diversos tipos estructurales. A lo sumo, se nos dice por qué un sistema evolucionará seguramente en determinada dirección y no en otra, pero nunca por qué algunos evolucionaron de acuerdo con lo estructuralmente posible y otros no.

El tema central de *Las estructuras elementales del parentesco* viene a ser que todas las modalidades de sistemas matrimoniales y de parentesco son interpretables como manifestaciones de la oposición entre lo mío y lo tuyo, entre «nosotros» y «ellos». El mediador de esta oposición es siempre un don, y el mediador por antonomasia, la donación de mujeres. Toda donación supone un intercambio, requiere la devolución de otro don. Todas las formas de matrimonio se reducen, pues, a expresiones del intercambio: unos grupos de hombres otorgan sus mujeres en calidad de dones a otros grupos que a su vez les ceden las suyas en señal de reciprocidad. Una vez que se ha demostrado que un sistema particular es asimilable, desde un punto de vista lógico, a tal o cual modalidad de intercambio, el autor nos conduce a otro sistema que se nos ofrece como otra variante, principal o secundaria, de la regla de transferir mujeres de un grupo a otro.

> De este modo, en el origen de las reglas matrimoniales siempre encontraremos un sistema de intercambio... El intercambio puede presentarse de forma directa (en el caso del matrimonio con la prima bilateral) o indirecta... Algunas veces funciona en el seno de un sistema global... y otras provoca la formación de un número ilimitado de sistemas especiales y ciclos cortos... En ocasiones aparece como una operación al contado o a corto plazo... y en otras como una operación a largo plazo. Puede ser implícito o explícito... Unas veces cerrado y otras abierto... Pero sea en forma directa o indirecta, global o especial, inmediata o diferida, explícita o implícita, cerrada o abierta, concreta o simbólica, el intercambio, y siempre el intercambio, es lo que surge como base fundamental y común de todas las modalidades de la institución matrimonial. (478-479.)

La clase de conocimiento que se adquiere al caer en la cuenta de que es «el intercambio, y siempre el intercambio», es muy ilustrativa del concepto estructuralista de «comprensión». El intercambio representa el «significado oculto» de las formas superficiales de los sistemas maritales y de parentesco. Comprendemos un sistema de parentesco cuando lo reducimos a un tipo peculiar de intercambio; y comprendemos el intercambio cuando lo reducimos a una oposición binaria que pugna por resolverse: la oposición «mío : tuyo».

> El surgimiento del pensamiento simbólico debía exigir que las mujeres, así como las palabras, fuesen cosas intercambiables... Era el único medio de supe-

rar la contradicción que suponía el percibir a la misma mujer bajo dos aspectos incompatibles: por una parte, como objeto de deseo propio y, por tanto, excitante de los instintos sexuales y de apropiación y, al mismo tiempo, como sujeto, percibido como tal, del deseo de otros, es decir, como medio de vincularse con ellos a través de alianzas. (496.)

¿Siempre el intercambio?

Adviértase que Lévi-Strauss supone lisa y llanamente que las mujeres han sido siempre el sexo percibido como don que se da y se recibe, lo cual equivale a aceptar la supremacía masculina como un dato universal. Ahora bien, como señalé en el capítulo 4, la supremacía masculina no es ni mucho menos un fenómeno universal; surge bajo condiciones muy definidas, entre las que se cuentan la presión reproductiva y la guerra. Si bien es cierto que la mujer, tal como afirma Lévi-Strauss, es un objeto de intercambio mucho más frecuente que el hombre —la virilocalidad es mucho más común que la uxorilocalidad—, no tenemos noticias de que esto haya sido siempre así. Numerosos cazadores y recolectores poseen organizaciones bilaterales, ambilineales y ambilocales, en las cuales la adscripción al grupo es demasiado elástica como para que se pueda aplicar la noción de intercambio. Como se vio en el capítulo 4, la fuerte unilocalidad suele darse en sistemas pastoralistas y agricultores avanzados. Me cuesta mucho reconocer que el matrimonio se considere como una donación de mujeres entre un grupo y otro si es práctica usual que las parejas casadas residan tanto junto a los parientes de la esposa como junto a los del marido. Sea como fuere, Lévi-Strauss no aporta ningún elemento de juicio que nos permita conocer lo que los actores, masculinos y femeninos, «perciben» en realidad.

Aun aceptando la importancia general del intercambio matrimonial, hay que recalcar un segundo punto: los tabúes del incesto, la exogamia y la reciprocidad no son los *únicos* medios de superar la «contradicción» entre los deseos sexuales del sujeto y los de los demás. El comunismo sexual completo brinda una solución que no cuesta ningún trabajo imaginar. El hecho de que no se dé sino en rarísimas ocasiones no prueba, sin embargo, que exista algo en la estructura de nuestras *mentes* que nos impida ponerlo en práctica. Más bien, sugiere que una endogamia estrecha tendría ciertas consecuencias biológicas e infraestructurales adversas y que, bajo determinadas condiciones demográficas y ecológicas, el matrimonio y la exogamia tienen consecuencias positivas. No deseo, empero, extenderme sobre la teoría del incesto de Lévi-Strauss, ya que no representa la princi-

pal preocupación de *Las estructuras elementales del parentesco.* Pasemos, en cambio, el tema central del libro: la peculiar idea de que el principio de la reciprocidad subyace a todos los sistemas de matrimonio, filiación y nomenclatura de parentesco.

Según Lévi-Strauss, se encuentra «intercambio, y siempre intercambio», bajo todas las contingencias e idiosincrasias de la vida social. Este «principio» constituye una fuerza activa, instrumental, creadora, inmune a las vicisitudes de la historia. «Siempre en acción y siempre orientado en la misma dirección», se sirve de la materia que la historia pone a su disposición para expresarse a sí mismo.

El contraste, la contradicción aparente... entre la permanencia funcional de los sistemas de reciprocidad y el carácter contigente del material institucional que la historia pone a su disposición y que, por otra parte, rehacen sin cesar, es una prueba más del carácter instrumental de los primeros. Cualesquiera sean los cambios, la misma fuerza [esto es: la reciprocidad] permanece siempre en acción, y siempre reorganiza en el mismo sentido los elementos que se le ofrecen o se le abandonan. (1969b: 76.)

Puede que los estructuralistas aduzcan que da lo mismo que esta teoría sea o no contrastable. Ello no quiere decir, sin embargo, que los materialistas culturales deban abstenerse de contrastarla. Por mi parte, sugiero que no sólo se trata de una teoría contrastable, sino que además se trata de una teoría a todas luces falsa y fácilmente reemplazable por una mejor: a saber, que los «sistemas de reciprocidad» únicamente constituyen la base de los sistemas matrimoniales en sociedades igualitarias. Cuando la sociedad se halla estratificada en grupos política y económicamente diferenciados, los sistemas matrimoniales desempeñan la función de impedir el intercambio recíproco. Por tanto, o bien el principio del intercambio recíproco no es universal, o bien carece de la fuerza necesaria para «rehacer» o «reorganizar los elementos que le ofrecen o abandonan» una gran parte de las sociedades del mundo. Es decir, con arreglo a todo el conjunto de teorías interrelacionadas desarrollado bajo los auspicios del materialismo cultural, las reglas matrimoniales están determinadas por la conjunción de variables infraestructurales, no por ideas inconscientes sobre la reciprocidad o por la necesidad de pensar en ofrecer dones para poder pensar en recibirlos.

Intercambio restringido e intercambio generalizado

Para Lévi-Strauss existen dos formas básicas de intercambio matrimonial, que en teoría reflejan, tanto la una como la otra, la ope-

ración del principio del intercambio recíproco. Están, en primer lugar, los sistemas de intercambio *restringido,* en los cuales si un hombre A desposa a una mujer B, un hombre B debe poder casarse con una hermana de A. En segundo lugar, tenemos los de intercambio *generalizado,* en los cuales si un hombre A contrae matrimonio con una mujer B, un hombre B no puede unirse a una hermana de A, sino que debe hacerlo con una mujer de un tercer grupo, C. El sistema australiano de ocho secciones, analizado en el capítulo 4, constituye un ejemplo del tipo A ⇄ B o de intercambio restringido. No tengo mayor inconveniente en aceptar la idea de que este sistema puede describirse como un intento de hacer recíproca la transferencia de mujeres entre grupos. No obstante, es necesario hacer constar que la explicación que Lévi-Strauss da al hecho de que los aranda (y otros grupos) posean un sistema de intercambio restringido no se ajusta a los hechos. Dicha explicación se basa en la noción de que todos los grupos con intercambio restringido poseen «regímenes no armónicos»; es decir, o bien tienen residencia patrilocal y filiación matrilineal, o residencia matrilocal y filiación patrilineal. Pero como ha demostrado con todo lujo de detalles Francis Korn (1973: 17-35), no existe el menor indicio de que los aranda tuvieran las mitades matrilineales que Lévi-Strauss les atribuye. Además, Lévi-Strauss jamás enuncia las condiciones en que aparecen tales «regímenes no armónicos». Sea como fuere, no abrigo la intención de detenerme en estos problemas, porque como ya he señalado, el intercambio restringido sí concuerda con la idea lévi-straussiana de que todos los sistemas matrimoniales son, en el fondo, expresiones del principio de reciprocidad. El resto de la discusión se centrará, exclusivamente, en el intercambio generalizado.

El problema del intercambio generalizado

Es en la noción de que el intercambio generalizado expresa el principio de la reciprocidad donde topamos con la insuficiencia capital del análisis de Lévi-Strauss. Superficialmente, al menos, esta clase de intercambio no se parece en nada a un sistema reciprocitario. Como es natural, Lévi-Strauss asegura que ésta es una impresión errónea, que el principio del intercambio recíproco opera en este caso tanto como en el del intercambio restringido. Dicha aseveración se fundamenta en la presunta existencia de ciclos que equilibran el intercambio A → B → C mediante un flujo de sentido opuesto.

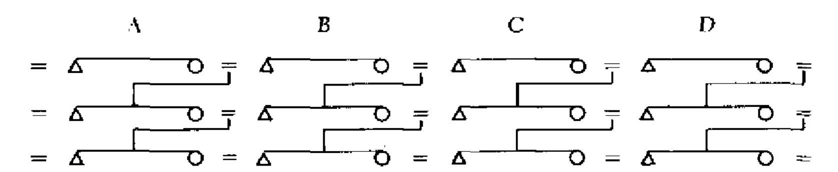
Ahora bien, nuestro autor no se conforma con asegurar que este flujo siempre se produce, sino que además se empeña en que adopta

dos formas: ciclos *largos* y *cortos*. En el *ciclo largo,* A → B → C → A, un hombre A desposa a una mujer B, cuyo hermano se une a una mujer C, cuyo hermano lo hace a su vez con una mujer A (el ciclo puede ampliarse a otros grupos D, E, F, etc., antes de volver a cerrarse sobre A). En el *ciclo corto,* en la primera generación un hombre A se casa con una mujer B, cuyo hermano desposa a una mujer C, cuyo hermano lo hace con una mujer A; en la generación siguiente, un hombre C se une a una mujer B, cuyo hermano se casa con una mujer A, desposando el hermano de ésta a una mujer C: C ← A ← B ← C; A → B → C → A.

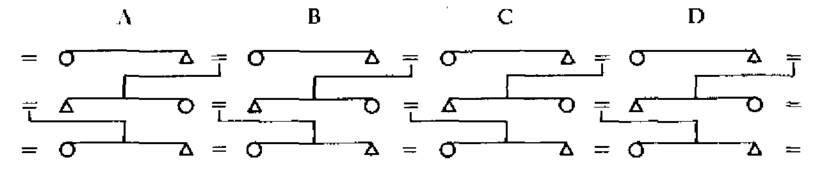
Lévi-Strauss subraya que la diferencia entre el intercambio restringido y los ciclos corto y largo del intercambio generalizado expresa las implicaciones lógicas del matrimonio con distintas clases de primos cruzados.

En el intercambio restringido, un hombre puede casarse con la hija del hermano de su madre o con la hija de la hermana de su padre. Esta es la forma *simétrica* del matrimonio entre primos cruzados.

En el intercambio generalizado, el matrimonio entre primos cruzados es *asimétrico*; esto es, tanto en el caso del ciclo corto como en el del largo, queda limitado a una de las dos clases de primos cruzados. En el ciclo largo, se prefiere a la hija del hermano de la madre, lo cual recibe el nombre de *matrimonio matrilateral preferencial entre primos cruzados*. En el ciclo corto, la preferida es la hija de la hermana del padre, denominándose *matrimonio patrilateral preferencial entre primos cruzados.* La relación entre los ciclos corto y largo y su regla matrimonial asimétrica es como sigue:



Matrimonio matrilateral (con la hija del hermano de la madre) de ciclo largo.



Matrimonio patrilateral (con la hija de la hermana del padre) de ciclo corto.

Ciclos en el cielo

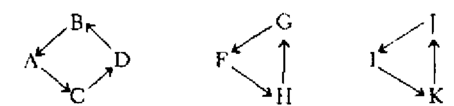
Aunque ambas formas de matrimonio asimétrico son relativamente poco comunes, la variedad matrilateral se da con mucha mayor frecuencia que la patrilateral. ¿A qué se debe esto? Lévi-Strauss recurre al concepto de intercambio para explicar la diferencia. El ciclo largo es «mejor» que el corto porque representa un «intercambio continuo», mientras que éste supone un «intercambio discontinuo»:

> ¿Qué debe entenderse por ello? En vez de constituir un sistema global como lo hacen, en su esfera respectiva, el matrimonio bilateral y el matrimonio con la prima matrilateral, el matrimonio con la hija de la hermana del padre no permite lograr otra forma que la de una multitud de pequeños sistemas cerrados, yuxtapuestos los unos a los otros, sin poder realizar nunca una estructura global. (1969: 445.)
>
> Si entonces, en último análisis, el matrimonio con la hija de la hermana del padre es menos frecuente que el matrimonio con la hija del hermano de la madre, ello se debe a que el segundo no sólo permite, sino que favorece una mejor integración del grupo... (*Ibid.*: 448-449.)

Antes de mostrar que estas afirmaciones no sólo no están fundamentadas con datos empíricos, sino que además se hallan en flagrante contradicción con los datos que se poseen, permítaseme hacer un comentario preliminar al supuesto de que la fórmula matrimonial se rije por el criterio de lo que favorece a la integración del grupo. Este supuesto únicamente tendría sentido en un imaginario mundo inmaterial de estructuras platónicas. No lo tiene en absoluto en relación con las condiciones que subyacen al desarrollo de grupos de filiación acusadamente definidos. Como expliqué en el capítulo 4, cuanto mayor es la intensidad de la producción agrícola, mayor es la probabilidad de la unilinealidad. Clanes y linajes son reflejo de una creciente preocupación por los derechos sobre las propiedades y bienes permanentes. Describir la función de los grupos de filiación unilineales como la de realzar la solidaridad, cuando de hecho son la expresión tangible de una progresiva carencia de solidaridad causada por la lucha por recursos cada vez más escasos, equivale a tergiversar de ariba abajo los procesos evolutivos conducentes a la estratificación social y el Estado.

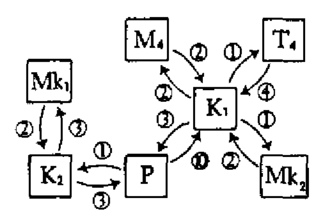
Por lo que se refiere a la base empírica del modelo estructuralista, no se ha encontrado sociedad alguna en la que pueda decirse que el matrimonio matrilateral «realiza una estructura global». Aunque es verdad que los ciclos del tipo A → B → C → A se producen, solamente en rarísimas ocasiones intervienen en ellos todos los miembros

de la comunidad. Suele haber, en vez de ello, varios ciclos de esta clase, como puede verse en el diagrama:



A pesar de que la donación de mujeres observa siempre una misma dirección, en modo alguno podría describirse esta situación como una «estructura global». Lo que es peor: en los mejores ejemplos empíricos de ciclos largos —los que encontramos entre los purum del Manipur oriental— es frecuente que se den y tomen mujeres en intercambio directo.

Charles Ackerman (1964, 1965) fue el primero en destacar la relevancia de las numerosas infracciones a la regla matrilateral entre los purum.



Patrilinajes purum que intervienen en un intercambio directo (D. White, 1973: 405). Los números en los círculos se refieren al número de matrimonios; las flechas muestran la dirección en que se movían las mujeres.

Aunque se le ha criticado a Ackerman su exageración de la discrepancia entre la regla asimétrica y la práctica real del matrimonio (Geoghegan y Kay, 1964; Wilder, 1971), el quid de la cuestión no es la magnitud del grado de concordancia entre regla y práctica. Lo verdaderamente crucial es si el grado de concordancia constituye un apoyo suficiente a la tesis de que las alianzas asimétricas matrilaterales son más solidarias que las patrilaterales. Rodney Needham (1971: lxxix) ha invitado a aquellos que «con sus chismes insidiosos... han dado una muestra triste y decadente de una materia que se supone es una disciplina académica» a «aplicarse seriamente en la comprensión de los datos etnográficos: a trabajar antes de hablar» (*ibid.*: lxxx).

Más bien habría que recomendar, sin embargo, que se piense antes de poner manos a la obra. Por mucho que se cuenten y recuenten los matrimonios purum no se podrá enmascarar el hecho de que este pueblo no posee un sistema en el que se produzca un intercambio etic de mujeres en una sola dirección entre grupos de filiación. Los datos etnográficos dan cuenta de la existencia de doce subclanes o linajes. Siete de ellos toman parte en intercambios bidireccionales (véase el gráfico de la pág. 200). Al calcular la significación numérica de esta desviación con respecto al modelo de Lévi-Strauss, hay que rechazar el tipo de manipulación estadística que supondría contar sólo el número de mujeres de estos siete grupos que han sido transferidas en la dirección «errónea». Una vez confirmada la práctica de un intercambio directo $A \rightleftarrows B$ entre dos grupos, no es posible deducir automáticamente la dirección «correcta» del intercambio a partir de la balanza del intercambio en el momento de la observación. Así, aunque obtengamos una balanza de 10 a 3 ($\text{Kl} \underset{10}{\overset{3}{\rightleftarrows}} \text{P}$), no tenemos derecho a asumir que tres matrimonios manifiestan una dirección «errónea» y diez una «correcta». A no ser que exista un modo independiente de averiguar la dirección «correcta», la conclusión de que el número más elevado representa la dirección «correcta» será tautológica —un elemento de fe incluido de antemano en la teoría. En cuanto se produzca un matrimonio en ambas direcciones, los dos grupos contendrán hijas del hermano de la madre (reales y clasificatorias), y por consiguiente, a los miembros de uno u otro grupo les será posible ajustarse a la norma que prescribe la unión matrilateral casándose en cualquiera de las dos direcciones.

Una de las formas de dilucidar la corrección de los matrimonios consiste en obtener esa información directamente de los actores. Sin embargo, Needham, atascado por la convicción estructuralista de que las estructuras mentales poseen un lugar exterior a las mentes individuales de los actores, no se vio ante el riesgo de tomar una medida tan drástica, y eso que los informantes purum originales todavía vivían en el momento en que comenzó a trabajar sobre este esquema. Por tanto, no nos queda otro remedio que considerar cada matrimonio que se da entre pares de grupos que practican intercambios bidireccionales de mujeres como un dato parcial refutatorio del concepto lévi-straussiano de ciclo largo. Así, podemos decir que, desde el punto de vista del número total de grupos de filiación, el 58 por 100 realiza a la vez alianzas restrictivas y generalizadas, y que desde el punto de vista del total de actos matrimoniales (cada matrimonio comprende una elección por parte de un hombre y de una mujer), 66 de 252 no se ajustan, por las razones ya enunciadas, al modelo asimétrico. Hay

que tomar nota, asimismo, de dos anomalías más: el linaje K_2 dio tres mujeres al K_1 (cesión no incluida en el diagrama). Esta anomalía se ha solido contar entre los elementos refutatorios sobre la base de que entraña un intercambio en el seno de la misma clase (K), pero yo no lo considero como tal, ya que es el subclán lo que debe tratarse como los grupos de filiación requeridos por el modelo de Lévi-Strauss. Con todo, hay que descontar ocho matrimonios del total, puesto que el subclán en cuestión, M_3, recibió cuatro esposas de T_1 sin ceder ninguna esposa a nadie (tampoco reflejado en el diagrama). Por tanto, no estamos autorizados a afirmar de un modo concluyente que M_3 forme o no forme parte de un connubio circular. Así pues, son 66 casos de 274 —o sea, un 24 por 100 de los matrimonios— los que no concuerdan con el modelo lévi-straussiano. Y aunque un 24 por 100 de matrimonios bidireccionales no parezca en principio una desviación insólita con respecto a los matrimonios unidireccionales que predice la norma de preferencia por la prima cruzada matrilateral (la insistencia de Needham en que se trata de una prescripción absoluta en vez de una mera preferencia es harina de otro costal), lo cierto es que sus consecuencias son letales para la idea de que los purum constituyen un buen ejemplo de sociedad que se mantiene unida mediante intercambios asimétricos de «ciclo largo». También es verdad que el tipo de ciclos predicho en el modelo se da entre los purum; pero tales ciclos no forman un sistema que «realice una estructura global» de grupos de filiación según la fórmula $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$ que demanda el modelo de Lévi-Strauss. Por lo demás, estos ciclos coexisten con una forma de intercambio directo en más de la mitad de los subclanes.

En todo esto hay que separar el interés de Rodney Needham por los purum del problema más amplio de la explicación lévi-straussiana de la mayor frecuencia de la preferencia matrilateral. Needham parece pensar que tiene la obligación de defender el concepto de las prescripciones matrilaterales de un ataque lanzado por antropólogos que deniegan toda validez empírica a las estructuras de parentesco basadas en la regla matrilateral. Se diría que se siente auténticamente desconcertado ante las objeciones «elevadas contra la idea de que también existen sociedades en las que la categoría de cónyuge se prescribe unilateralmente» (*ibid.*: lxxx). En lo que a mí respecta, jamás he puesto en duda la existencia de tales reglas, como tampoco dudo de que poseen cierta relación con fenómenos de tipo etic. Opongo reparos, eso sí, a la explicación lévi-straussiana de la preferencia matrilateral en términos de la superior solidaridad del ciclo largo. (También he condenado el empeño de Needham de distinguir entre prescripción y preferencia; pero como el propio Lévi-Strauss [1969b: xxxi

y ss.] tiene esta distinción por inútil, no afecta para nada, como es lógico, al núcleo de mi argumentación contra el tema principal de *Las estructuras elementales del parentesco*: la importancia del intercambio recíproco para todos los sistemas matrimoniales).

William Wilder, discípulo de Needham, ha tratado de restaurar a los purum al rango de caso prístino del ciclo largo recurriendo a una estratagema que, inadvertidamente, subvierte aún más la interpretación de Lévi-Strauss de la preferencia matrilateral. Según él, los subclanes no son necesariamente las unidades mínimas que establecen en la práctica las alianzas matrimoniales. Sugiere que cuando se produce una unión errónea no se trata en absoluto de que sea errónea; a lo mejor no significa sino que existen subdivisiones adicionales, escindidas de sus subclanes (y tal vez radicadas en aldeas distintas), que han establecido un connubio circular nuevo en el cual las mujeres se mueven en sentido opuesto a como lo hacían antes de la escisión. Wilder estima, así, que existen en realidad unos veinte segmentos con base en aldeas en tres aldeas purum y que no hay verdaderas excepciones a la regla matrilateral. Pero si esto salva la distinción de Needham entre sistemas prescriptivos y preferenciales, pone en cambio en serios apuros a la teoría estructuralista del matrimonio matrilateral. El modelo de Wilder exige una tasa de fisión muy alta entre los grupos de filiación purum, fisión objetivada en las circulaciones inversas de clanes, subclanes y sublinajes y en el drástico desequilibrio entre las poblaciones de las distintas unidades (K, por ejemplo, tiene 55 miembros casados, en tanto que M_3 sólo tiene 4). Si como afirma Wilder, «tanto Needham como Leach han demostrado que, en la práctica, los grupos de alianza se forman constantemente a través de la segmentación de linajes y los matrimonios "desviados"» (citado en Needham, 1971: lxxi), ¿qué queda de la tesis según la cual este sistema de intercambio establece vínculos solidarios y de que el intercambio recíproco subyace a todos los sistemas matrimoniales? ¿Se escindiría una población de apenas 300 individuos en veinte o más grupos de intercambio y alianza matrimoniales distintos si los ciclos matrilaterales favoreciesen verdaderamente la solidaridad?

Así pues, hay que abandonar la idea de que los sistemas de matrimonio matrilateral entre primos cruzados poseen un sustrato reciprocitario. Más adelante, cuando abordemos la relación entre el matrimonio matrilateral y la ordenación jerárquica de los grupos de filiación y brindemos una teoría alternativa que especifica las condiciones materiales en que surgen los sistemas matrilaterales, se hará absolutamente evidente la necesidad de este abandono. Antes, empero, permítaseme analizar otro hecho que los imaginarios ciclos cortos y largos de Lévi-Strauss tampoco pueden explicar adecuadamente.

La filiación y el matrimonio asimétrico entre primos

Se sabe desde hace muchos años que la mayor parte de las sociedades que practican una forma patrilateral de matrimonio entre primos trazan la filiación por línea materna; en tanto que la mayoría de las sociedades que practican la forma matrilateral poseen filiación patrilineal. Originalmente ignorada por Lévi-Strauss, esta correlación recibe la siguiente explicación en la segunda edición de *Las estructuras elementales del parentesco*:

> ...el matrimonio matrilateral y el matrimonio patrilateral son ambos compatibles con los dos modos de filiación, aunque el matrimonio patrilateral sea más probable en un régimen de filiación matrilineal (en razón de su inestabilidad estructural que le hace buscar ciclos cortos), y el matrimonio matrilateral sea más probable en un régimen patrilineal (que más fácilmente puede permitirse alargar los ciclos)... (1969b: 240.)

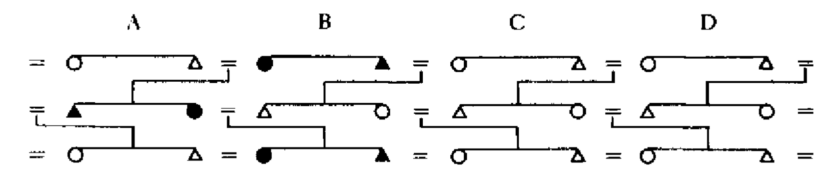
La idea que respalda a esta tesis consiste en que los sistemas matrilineales, dada su tendencia a la inestabilidad, no pueden depender del ciclo largo como medio de conseguir la reciprocidad marital (es demasiado arriesgado), mientras que los patrilineales, como son más estables, sí pueden. Este argumento es especioso. Si las estructuras formales de la reciprocidad, consciente o inconscientemente aprehendidas por la mente humana, «constituyen la base indestructible de las instituciones matrimoniales» (*ibid.*: 440) y si la reciprocidad rehace sin cesar los materiales de la historia (véase *supra*), lo lógico será que las sociedades matrilineales, apremiadas por la necesidad de instituir matrimonios de ciclo largo, den un salto hacia atrás y disfruten así de los beneficios de una «mejor integración del grupo».

		Matrimonio	
		Matrilineal	Patrilineal
Filiación	Patrilineal	2	22
	Matrilineal	4	5

Relación entre filiación y matrimonio asimétrico (preferencia por el primo cruzado).

Causas de la patrilocalidad

Una atrayente alternativa nos espera si abandonamos la fijación en que la reciprocidad yace en el corazón de todo sistema matrimonial y empezamos, en cambio, a pensar en el hecho de que tanto los hombres como las mujeres tratan a menudo de obtener beneficios y privilegios, expresados en diferencias de poder y desigualdades en el acceso a los recursos, a expensas del sexo contrario. La asociación de las preferencias por los primos cruzados patrilaterales (que deben interpretarse como un sesgo contrario a las uniones matrilaterales) con la filiación matrilineal se deriva directamente del hecho de que una preferencia de esta clase equivale a una forma críptica de filiación patrilineal que ha logrado infiltrarse en un esquema matrilineal. Un vistazo al diagrama reproducido *infra* bastará para aclarar lo que quiero decir. En él contemplamos el ciclo corto lévi-straussiano, indicando las figuras en negro la pertenencia a un grupo unilineal basado en la filiación por vía exclusivamente femenina.

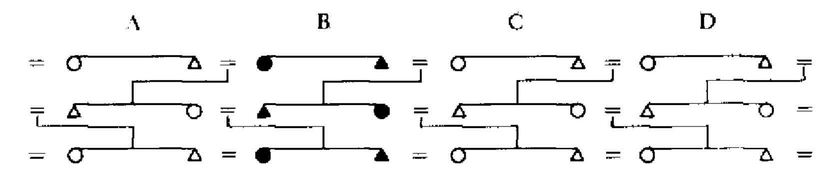


Filiación matrilineal, matrimonio patrilateral.

Obsérvese que después de la segunda generación de uniones patrilaterales entre primos cruzados, los nietos del abuelo a través de su hijo son miembros del matrigrupo del primero, y ello a pesar de que la filiación se traza exclusivamente por vía femenina. Encontramos aquí, pues, una sencilla reafirmación del control paterno sobre los descendientes masculinos en un sistema matrilineal. Dicho de otro modo, lo que Lévi-Strauss denomina ciclos cortos tal vez ni siquiera sean ciclos; no se trata de manifestaciones del intercambio, sino de manifestaciones de la lucha entre hombres y mujeres por el control de la mano de obra y los recursos. La presencia de uniones patrilaterales en grupos de filiación matrilineal es indicio de que un sesgo patrilineal ha cobrado expresión en el seno de un sistema matrilineal. No hace falta recurrir a ciclos matrimoniales para explicar la

difusión generalizada de esta pauta (como tampoco para explicar por qué la avunculocalidad es más frecuente que la matrilocalidad en los sistemas matrilineales; véase pág. 116).

La fuerza de convicción de esta alternativa se puede demostrar examinando la situación inversa. ¿Qué se consigue con el matrimonio patrilateral entre primos cruzados en un sistema que es ya completamente patrilineal? ¿Se protege o fortalece los intereses masculinos? No, todo lo contrario, equivaldría a reforzar la capacidad de las mujeres para controlar los recursos y la mano de obra a través de sus descendientes femeninos, pues pese a que la filiación se basa exclusivamente en la línea masculina, colocaría a los hijos de la hija de una mujer en el propio patrigrupo de ésta.



Filiación patrilineal, matrimonio patrilateral.

Esta fórmula supone, así, una dilución o subversión de la continuidad del control a través de los hombres. Y no me refiero a una contradicción abstracta entre nociones emic de filiación matrilineal o patrilineal, sino a la gestión etic de la tierra, la mano de obra, la propiedad y otros bienes tangibles. Así pues, la escasísima difusión del esquema patrilateral entre los sistemas patrilineales obedece a la misma razón de la superior frecuencia de estos sistemas por comparación con los matrilineales; de la preponderancia de los grupos poliginistas sobre los poliandristas; de que sean las mujeres el objeto del intercambio matrimonial, y del dominio masculino sobre los aparatos bélico y político en las sociedades preestatales (véanse págs. 108 y ss.).

Causas de la matrilateralidad

Aun cuando el matrimonio matrilateral entre primos cruzados representa para Lévi-Strauss la quintaesencia del intercambio generalizado y es, por ende, interpretable como una forma de reciprocidad,

no nos proporciona explicación alguna a por qué ciertas sociedades poseen esta forma concreta de reciprocidad y otras no. La idea de que la reciprocidad subyace a todos los sistemas matrimoniales constituye un obstáculo infranqueable para el intento de explicar el origen de la asimetría matrilateral. Mucho más congruente con los hechos etnográficos es considerar la preferencia matrilateral como una manifestación de la lucha entre linajes (que no debe confundirse con la lucha entre hombres y mujeres del caso patrilateral) por el control sobre la tierra, la mano de obra y los recursos. La unión matrilateral, lejos de favorecer la solidaridad, refleja una ruptura de los lazos de reciprocidad y un movimiento hacia un control diferenciado de la producción y la reproducción por parte de grupos de filiación jerarquizados. Al contrario del matrimonio patrilateral o simétrico, la unión matrilateral divide a la comunidad en grupos de filiación entre los que se establecen relaciones mutuas de donadores y donatarios de esposas. Los donadores de esposas no esperan a que se complete el ciclo $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$ para ser compensados por el «don» de sus hermanas e hijas. En vez de ello, casi siempre exigen una compensación inmediata en forma de precio de la novia, servicios de pretendiente o una combinación de ambos. Esto significa que cualquier grupo que se las arregle para ascender y casar más hijas que cualquier otro se encuentra en mejor posición para acumular riqueza y fuerza de trabajo que el resto.

Por lo común, cuanto más grande es el grupo de filiación, mayor es el número de hijas; a mayor número de hijas, mayor concentración de fuerza de trabajo dependiente y riqueza en forma de hijos políticos y precio de la novia. Los grupos grandes y prósperos no tienen dificultad en cumplir con sus obligaciones como donadores y como donatarios de esposas. Pero los que lo son menos pronto se ven inmersos en una situación de dependencia con respecto a los primeros, y a medida que menguan sus fortunas, es posible incluso que los hombres casados pasen a residir con los donadores de esposas dominantes (es decir, adopten una pauta de residencia uxorilocal) en calidad de ciudadanos de segunda clase permanentes (cf. Fried, 1967: 206). A esta situación hay que añadir las tensiones derivadas de la competencia entre segundones y primogénitos por el número limitado de esposas que cabe obtener mediante pagos del precio de la novia. A resultas de todo ello, los subgrupos dependientes tenderán a escindirse y a sellar alianzas nuevas que los liberen de la subordinación y servidumbre permanentes (lo cual explica las frecuentes transgresiones de la dirección matrimonial y la alta tasa de fisión que se observan en el caso purum, antes analizado).

Este complejo proceso nada tiene que ver con una estructura profunda (o conciencia colectiva) que embute a la historia en un molde particular; más bien, constituye un reflejo de la aparición, bajo condiciones productivas y reproductoras muy definidas, de formas jerárquicas avanzadas como los sistemas de «grandes hombres» y las jefaturas. La regla de la unión matrilateral asimétrica entre primos cruzados no es la causa de este fenómeno emergente; el matrimonio asimétrico no es más que un mecanismo que facilita la concentración de las fuerzas productivas y reproductoras en manos de ciertos grupos a expensas de otros.

Lévi-Strauss sabe perfectamente que el sistema de «reciprocidad» matrilineal aparece vinculado con una estratificación incipiente. Incluso reconoce, con Edmund Leach, que entre los kachin de Birmania: «el matrimonio matrilateral entre primos cruzados... se halla correlacionado con un sistema de linajes patrilineales instalado en una jerarquía de clases» (Leach, citado en Lévi-Strauss, 1969b: 240). Sin embargo, atribuye la correlación entre unión matrilateral y jerarquía de clases al influjo de la imaginaria «estructura formal», el ciclo matrimonial. Aduce que la estructura del ciclo largo es la causa de la tendencia hacia la estratificación: «Esta dicotomía [entre donadores y donatarios de esposas] no es el resultado de un sistema político; antes bien, es su causa...» *(ibid.)* Más adelante, da a entender que las reglas matrimoniales son también en cierto sentido la causa de la transformación de las relaciones de tipo feudal, cuyo carácter es relativamente «inestable», en las relaciones más «estables» propias de los sistemas de castas plenamente desarrollados. ¿Cuál es, pues, el origen de la dicotomía entre donadores y donatarios de esposas, o mejor dicho, del papel de la unión matrilateral entre primos cruzados que subyace a esta dicotomía? Según Lévi-Strauss, el establecimiento de la regla matrilateral representa un intento por parte de los grupos patrilineales de resolver «un estado de tensión entre linajes paternos y maternos» (241). El matrimonio asimétrico matrilateral es «característico de linajes que buscan en la alianza (esto es, en el reconocimiento de los parientes cognaticios) un medio de afirmar su posición como agnados». O sea, el matrimonio de las mujeres con hombres de rango inferior entre los kachin es resultado de un «estado de tensión», pero no del que se da entre un grupo dominante que trata de hacerse con el control sobre la mano de obra y los recursos y un grupo subordinado amenazado por el espectro de la explotación a manos de una clase dominante incipiente, sino de la tensión entre los principios estructurales de la filiación paterna y materna. El mundo es creado por una lucha de principios, no por una lucha entre gentes. También aquí se transparenta el legado hegeliano.

Hipoginia, hiperginia y economía política

El énfasis lévi-straussiano en las «estructuras» bloquea de un modo sistemático cualquier vía explicativa al problema de por qué son los linajes dominantes los que dan mujeres a los subordinados en sociedades débilmente estratificadas, como las de los kachin y los purum, mientras que en sociedades más estratificadas, como la India y la Europa feudal, son las castas de la élite las que toman sus mujeres de las capas inferiores. El problema ya se analizó en los capítulos 4 y 5. Cuando un grupo dominante concede esposas a grupos subordinados (hipoginia), no lo hace porque posea una regla matrimonial asimétrica, sino porque se sirve de las alianzas maritales para consolidar e incrementar su poder sobre los segundos. La norma asimétrica es un instrumento de la economía política. Así, en el caso kachin —como advierte el propio Lévi-Strauss—, los linajes de los jefes dan mujeres a sus subordinados y reciben a cambio, como precio de la novia, mano de obra gratuita y ganado (*ibid.*: 238).

No obstante, la tendencia universal en todos los sistemas estratificados es que las capas dominantes prescindan de ceder mujeres a las subordinadas (hiperginia) * cuando la situación policíaco-militar global les permite extraer plusvalías y reclutar mano de obra mediante una maquinaria puramente política. La aparición de una toma de esposas asimétricas (hipoginia) por parte de los estratos dominantes es indicio de una capacidad explotadora desarrollada, no del triunfo de un principio estructural sobre todo. Como se explicó en el examen del infanticidio en el capítulo 5, con la hipoginia el grupo dominante sigue recibiendo pagos en forma de dote, pero además obtiene también el «don» de mujeres de rango inferior, que son utilizadas como esposas secundarias o concubinas (cf. Pillai, 1975; Dickeman, 1975a, 1975b). En los sistemas no estratificados, los linajes dominantes cobran poder sobre los hombres subordinados dándoles mujeres; en los estratificados, el control es lo bastante firme como para que los linajes dominantes exploten su trabajo *y* sus mujeres sin darles nada a cambio. En realidad, «hiperginia» e «hipoginia» son formalismos estériles que deben interpretarse en el contexto de la herencia. Efectivamente, el quid de la cuestión no es el hecho de que los hombres se casen hacia arriba o hacia abajo, sino si sus hijos tienen la posibilidad de participar de la riqueza y de la maquinaria político-económica del grupo dominante dentro o fuera del cual se casan. En el caso kachin, los hijos de matrimonios hipérginos entre linajes carecen de

* Es decir, casamiento ascendente desde el punto de vista del marido de la mujer: matrimonio con una mujer de «rango superior».

derechos, ya que la herencia es unilineal y se realiza a través de los hombres, no de las mujeres; análogamente, los hijos de matrimonios hipóginos entre castas indias también carecen de derechos.

Lo que el análisis estructural de estos fenómenos no examina —mejor dicho, excluye deliberadamente— es el hecho de que los sistemas matrimoniales de las sociedades estratificadas avanzadas no son en modo alguno sistemas de intercambio, sino todo lo contrario; esto es, de que se trata primordialmente de sistemas endógamos cuya función consiste en concentrar la riqueza y consolidar y maximizar el poder político-económico. Contra la sofistería estructuralista que nos quiere hacer creer que el intercambio recíproco de mujeres constituye la base de los sistemas matrimoniales estratificados claman las miserables legiones de castas pobres y explotadas. En los sistemas estatales plenamente desarrollados, cuando los miembros de las capas dominantes forman alianzas, lo hacen siempre con grupos, familias o individuos que también se encuentran en una relación de dominio con respecto al grueso de la población. Aunque puede decirse que las casas reales de Europa establecen alianzas mediante intercambio de mujeres (¡y de hombres!), perder de vista el hecho de que la realeza se casa con la realeza es lo mismo que no entender el significado de estas uniones. En el seno de las sociedades estatales modernas, la endogamia continúa siendo la forma de matrimonio dominante entre agrupamientos de índole étnica, racial y religiosa. ¿Cómo puede el «intercambio, y siempre el intercambio», explicar el sistema de matrimonio de grupos endógamos cuya regla matrimonial, como en el caso de europeos y africanos en Sudáfrica, o de musulmanes y cristianos en el Líbano, es «no intercambiéis»?

Sistemas elementales y sistemas complejos

Lévi-Strauss afirma que hasta ahora solamente se ha ocupado de las «estructuras elementales»; o sea, de sistemas de matrimonio que poseen estipulaciones de parentesco negativas y positivas (reglas que especifican no sólo qué parientes no pueden ser desposados, sino también qué parientes genealógicamente definidos sí deben serlo). La obra sobre los sistemas complejos —los que sólo tienen normas negativas— que nos tenía prometida no llegó nunca a aparecer. Pero cada día se hace más evidente que la distinción complejo-elemental representa un obstáculo incluso para el desarrollo de teorías idealistas del matrimonio. El concepto de sistema «elemental» se fundamenta en el estereotipo de que las gentes de las bandas y sociedades aldeanas basan sus decisiones matrimoniales exclusivamente sobre las

relaciones de parentesco. Como ha demostrado Alice Kasakoff (1974), en las sociedades reducidas resulta difícil separar las preferencias basadas en el parentesco de las basadas en reglas referentes a otras dimensiones de la vida social, como la residencia, el status, la transmisión de la propiedad y la política. Como estos factores también operan en todo contexto conductual etic, los modelos «elementales» de Lévi-Strauss carecen virtualmente de valor para predecir matrimonios que se dan en la práctica.

De hecho, lo mismo que los modelos conscientes de los que derivan, sus estructuras sirven para enmascarar las realidades del parentesco. Las estructuras que caracterizan en la realidad a los sistemas de matrimonio contendrán, por tanto, conceptos que son opuestos a los de Lévi-Strauss: endogamia en lugar de exogamia; bilateralidad en lugar de unilinealidad; ganancia de status y riqueza en lugar de nivelación de intercambios. (*Ibid.*: 164.)

Yo añadiría a esto que las realidades de los sistemas de matrimonio «complejos» resultan incomprensibles si no advertimos que las sociedades modernas siguen teniendo reglas maritales positivas y negativas basadas en el «parentesco». La pertenencia a minorías, grupos étnicos, castas y «razas» depende parcial o totalmente de una filiación culturalmente definida, y los grupos de esta clase suelen preferir las relaciones endógamas. Estas dos críticas contribuyen, sencillamente, a reforzar la conclusión de que el enfoque estructuralista del matrimonio y el parentesco carece de un conjunto bien compenetrado de teorías nomotéticas que relacionen el parentesco y el matrimonio con variables domésticas, políticas e infraestructurales. Aunque las alternativas materiales culturales se quedan en lo puramente provisional, poseen, no obstante, la ventaja de la parsimonia, la claridad y la coherencia lógica. Ofrecen, al menos en perspectiva, la posibilidad de explicar en términos causales por qué a determinadas sociedades corresponden determinados tipos de ideología doméstica. En el estructuralismo, en cambio, no se aborda jamás de un modo directo la búsqueda de la causalidad histórica, se la mantiene deliberadamente en suspenso, en tanto que se da rienda suelta a la búsqueda de dudosas comunidades mentales entre culturas divergentes.

Lo crudo, lo cocido y lo medio guisado

Dejando el campo del parentesco, pasamos ahora a examinar otros aspectos del corpus teórico estructuralista. Una de las aplicaciones más curiosas de los principios estructuralistas es la referente a los componentes mentales de la digestión. A Lévi-Strauss le fascina la idea de

que las comidas poseen una estructura. ¿Es posible que las pautas gastronómicas reflejen pensamientos en vez de apetitos? ¿Puede ser que nuestras comidas se compongan de ciertos alimentos no tanto porque sean buenos para comer como porque sean buenos para pensar? Sí, nos dice Lévi-Strauss. Se elige las comidas por los mensajes que transmiten más que por las calorías y proteínas que contienen. Todas las culturas emiten, inconscientemente, mensajes codificados por medio de los alimentos y de los modos de prepararlos.

Los contrastes básicos en este lenguaje culinario son los que se dan entre alimentos cocidos, crudos y podridos. Dentro de la primera categoría, los principales componentes estructurales comunican mensajes acerca de si el producto se encuentra en el lado de la naturaleza o en el de la cultura. Los alimentos hervidos, aduce Lévi-Strauss, se hallan en el lado cultural, ya que su preparación requiere un recipiente y una barrera de agua entre comida y fuego, mientras que los asados pertenecen al lado de la naturaleza, ya que el asado pone al alimento y la llama en contacto directo. De aquí la fórmula:

asado : hervido :: naturaleza : cultura

Partiendo de ella, Lévi-Strauss se propone explicar por qué se sirven alimentos asados a los invitados y comidas hervidas a los parientes próximos. Los invitados son extraños y, por ende, se relacionan con la naturaleza; la parentela, en cambio, constituye el centro de la vida cultural.

> Lo cocido puede adscribirse en la mayor parte de los casos a lo que cabría denominar «endo-cocina», preparada para uso doméstico, destinada a un grupo pequeño y cerrado, en tanto que los asados pertenecen a la «exo-cocina», aquella que ofrecemos a los invitados. Así, en Francia, se solía servir pollo hervido en las comidas familiares, reservándose la carne asada para el banquete... (1966: 589.)

Sin darse por satisfecho con reducir a una fórmula mental universal la compleja cuestión de cómo se agasaja a los huéspedes en diferentes contextos estructurales e infraestructurales etic, Lévi-Strauss pasa a efectuar una predicción, aparentemente brillante, acerca del canibalismo. El canibalismo afecta unas veces a extraños enemigos y otras a los propios parientes. Estos últimos están relacionados con lo cultural, por tanto deben ser hervidos; los extraños lo están con la naturaleza, por tanto deben ser asados. (¡Adviértase que esta lógica dialéctica nos podría haber conducido con facilidad idéntica a la conclusión opuesta!)

Siendo aún un estudiante en Harvard, Paul Shankman contrastó estas predicciones. Descubrió que, de una muestra de sesenta sociedades caníbales, diecisiete empleaban el método de hervir y veinte el de asar. Seis utilizaban las dos maneras de preparación. De las sesenta, veinticinco eran exocaníbales, veintiséis endocaníbales y cinco ambas cosas a la vez. ¿Empleaban más el asado los exocaníbales? No. Aproximadamente un 34 por 100 de ambos grupos eran asadores. ¿Era el método de hervir más frecuente entre los endocaníbales? Todo lo contrario: más de la mitad de los de tipo exo lo practicaban, en tanto que entre los de tipo endo sólo se daban dos casos. Pero Shankman realizó un descubrimiento aún más destructivo: entre las sociedades que únicamente utilizaban un método de preparación, ni el asado ni el hervido representaban la preferencia más común. En vez de éstos, utilizaban una receta distinta que Lévi-Strauss ni siquiera tiene en cuenta: a saber, la cocción al horno. Por último, un tercio de las sociedades preparaban a una misma clase de persona —pariente o enemigo— de más de una manera. Y distintos grupos dentro de una misma cultura preparaban a la misma clase de persona de maneras también distintas. «El hallazgo más obvio de este estudio es que los nativos, que han descubierto un verdadero *smorgasbord* de formas de cocinar a la gente, han arruinado el enfoque exclusivo de Lévi-Strauss sobre lo asado y lo hervido» (Shankman, 1969: 61).

En su defensa del esquema de lo crudo, lo cocido y lo podrido, Edmund Leach (1970: 28) admite la posibilidad de que algunos lectores «empiecen a sospechar que el argumento en su totalidad no era sino una broma». Pero la teoría de que los alimentos se escogen, ante todo, porque son buenos para pensar más que para comer tiene muy poca gracia. Se mofa de los hambrientos de hoy y de ayer, transformando la lucha por la subsistencia en un juego de representaciones mentales. La idea de que la cocina es, ante todo, un lenguaje sólo puede ser alimento intelectual para aquellos que jamás se han tenido que preocupar de tener lo suficiente para comer.

Los antropólogos interesados por el problema de las preferencias culinarias no pueden pasar por alto las limitaciones infraestructurales que determinan los costos y beneficios de cada dieta concreta. Por lo demás, dado un conjunto de sustancias comestibles, los modos de cocinar las comidas reflejan, en primer lugar, la disponibilidad de recipientes, hornos, combustibles y utensilios de cocina. Así, la tradición asiática de picar y sofreír los alimentos se desarrolló en regiones muy sobrepobladas y deforestadas y se halla relacionada con la escasez de materias combustibles. Cuando se tienen que cocinar

grandes animales para fiestas comunitarias, el asado a la lumbre del animal entero elimina la necesidad de cortar la carne cruda en trozos y de construir hornos o calderas de grandes dimensiones (caso de que se disponga de suficiente madera). Lo que la gente come y la forma en que lo prepara se halla, asimismo, claramente influido por las rutinas domésticas. Por ejemplo, en la India el estiércol de vaca es el combustible preferido porque proporciona una llama ligera y de larga duración que permite a la mujer campesina faenar en los campos mientras se cocina la comida. Para explicar los hábitos alimentarios hay que dar prioridad a las condiciones materiales, a los mensajes de los estómagos e intestinos de seres humanos hambrientos, más que a los bonitos pensamientos de idealistas bien alimentados.

El estructuralismo y el cerdo

La idea de que las comidas son mensajes ha supuesto una fuente de inspiración para muchos antropólogos. Un caso en particular ha alcanzado celebridad notable. Se trata del intento de Mary Douglas de explicar por qué el libro del Levítico prohíbe el consumo de la carne de cerdo y de otros animales. El tabú contra el cerdo, asegura Mary Douglas, se impuso porque este animal ocupaba una posición anómala en la taxonomía zoológica de los antiguos hebreos. Los animales con semejante status son impuros porque, en todas partes, cualquier cosa que desafíe la clasificación o se halle fuera de su sitio en una visión ordenada del mundo suscita sensaciones de suciedad o contaminación. «La suciedad es la materia fuera de lugar» (Douglas, 1966: 35). Por ende, los animales que estaban fuera de lugar en la taxonomía zoológica hebrea eran impuros. Ahora bien, ¿por qué lo estaba el cerdo? Porque sólo los animales rumiantes y con la pezuña hendida se ajustaban a la definición israelita de ganado. Como el cerdo tiene la pezuña hendida pero no rumia, es impuro. «Sugiero que, en un principio, la única razón para que se lo contase [al cerdo] entre los animales no limpios fue la imposibilidad de incluirlo como jabalí en la clase de los antílopes, y que, tocante a esto, se encuentra en pie [*sic*] de igualdad con el camello o el hyrax sirio» (*ibid.*: 55). Dicho de otro modo: la explicación del tabú contra el cerdo debe buscarse en la fórmula estructuralista:

cerdo : ganado :: desorden : orden :: sucio : limpio :: naturaleza : : cultura.

Aceptemos por un momento la idea de que el cerdo es impuro porque no puede incluirse en la categoría del ganado. ¿Cómo se explica el hecho de que la definición del ganado excluyera al cerdo (cf. Bulmer, 1967: 21)? Douglas (1972) intentó dar respuesta a este interrogante ampliando su análisis de la lógica interna de las interdicciones bíblicas. Se añadieron dos nuevos componentes de la pureza: los animales y aves que cazan o comen carroña son impuros (ya que Dios prohíbe a Israel el derramamiento de sangre); y si aquellos que pertenecen a un grupo endógamo evitan a los extraños como seres impuros en el matrimonio y las relaciones sexuales, lo lógico será que no consideren adecuados para comer a los animales que éstos crían.

En una reflexión madura... me doy cuenta ahora de que el cerdo... lleva el oprobio de la contaminación múltiple. Contamina, en primer lugar, porque desafía la clasificación de los ungulados; en segundo lugar, porque come carroña, y por último, porque lo crían los no israelitas. (Douglas, 1972: 79.)

Este ajuste se limita a triplicar las dificultades lógicas y empíricas de la primera explicación. Aunque se acepte la cadena de analogías que conduce de la impureza de los seres humanos que derraman sangre a la impureza de los animales que derraman sangre y de allí a la de los animales que comen carroña, nada hay en el cerdo que lo convierta en un animal más carroñero que los perros (cuyo contacto no es contaminador) o, para el caso, que las cabras, las cuales si se les da la oportunidad, comen cualquier cosa. Por lo demás, entre los amantes de los cerdos neoguineanos, la contaminación adquirida por el derramamiento de sangre humana, lejos de transformar al cerdo en un ser impuro, sólo puede ser eliminada mediante el sacrificio y consumo de cerdos (Rappaport, 1967: 205-207). ¿Cómo debemos interpretar, asimismo, las restricciones egipcias y sumerias en relación con el cerdo, restricciones que, cabe presumir, surgen en conjunción con una estructura radicalmente distinta de componentes míticos y rituales mucho antes de que los israelitas formularan su propia religión? Aún mayores son las dificultades que nos asedian al sopesar el tercer principio. Si el cerdo contamina porque es criado y consumido por extranjeros y enemigos, ¿por qué no se consideraba también impuras a las vacas, ovejas y cabras? ¿Acaso no las criaban los enemigos de Israel? (Naturalmente que lo hacían.) Lo que es peor, muchos de estos extranjeros también consideraban impuro al cerdo. Según Douglas, convirtiendo en tabú al cerdo, los israelitas se protegían contra el matrimonio con extranjeros: «El israelita que desposaba a una extranjera se exponía a que

le ofreciesen un banquete de carne de cerdo» (Douglas, 1972: 79). Pero con suma frecuencia los israelitas eran vecinos de pueblos tan poco aficionados a comer carne de cerdo como ellos mismos.

Alternativas materialistas culturales

El enfoque estructuralista de los tabúes animales es incapaz de escapar al abrazo constrictivo de una tautología: el cerdo es anómalo porque es anómalo en un sistema taxonómico o ideológico en el cual es anómalo. (Lo mismo que los aztecas se comían a los prisioneros por «motivos religiosos»; véase capítulo 11.) Lo que queremos saber es el porqué de una formulación del sistema taxonómico que convierte al cerdo en categoría anómala, toda vez que, como es obvio, no existe ninguna razón universal para que los cerdos sean menos buenos para comer que para pensar. La única manera de salir de esta tautología consiste en relacionar los elementos ideológicos con infraestructuras variables en el vértice conductual etic entre naturaleza y cultura.

El cerdo ocupaba, sin duda alguna, un status emic anómalo para los antiguos israelitas (lo mismo que para otros muchos pueblos, antiguos y modernos, del Oriente Cercano y Medio). Ahora bien, el origen de este status anómalo no se encuentra en el código binario de un arcano cálculo mental; más bien, hay que buscarlo en el terreno de los hechos prácticos y mundanos: en la relación costo/beneficio que presenta la cría del cerdo bajo condiciones infraestructurales marginales o inadecuadas.

Al contrario de la mayor parte de las criaturas cuya carne se prohíbe en el Levítico, el cerdo es un animal doméstico. Cabe inferir, pues, que se le consideraba de gran utilidad. Pero al contrario de las demás especies domésticas prohibidas, se le domesticó única y exclusivamente por su carne. En ella radica, primordialmente, su utilidad. No puede ser ordeñado, no caza ratones, no sirve para el pastoreo de otros animales, no puede ser montado, tirar de un arado y tampoco transportar bultos. En cambio, como fuente de carne no conoce rival; se trata de una de las especies del reino animal que con más eficacia convierte los hidratos de carbono en proteínas y grasa. En este aspecto, su eficiencia supera a la de las vacas, por ejemplo, en más del doble (NRC, 1975: 116). Además, el Cercano Oriente fue uno de los primeros hogares —quizá el más temprano— de domesticación del cerdo. Hay indicios, incluso, de que se le utilizó para sacrificios en el Levante antes de la aparición de los israelitas. Durante la Edad de Bronce (*circa* 2100 a. de C.)

y, posteriormente, la época bíblica, se siguió comiendo cerdo. Según el Nuevo Testamento, Jesús hace entrar a los espíritus de un endemoniado en una piara de cerdos. Aún en nuestros días se siguen criando cerdos en las zonas boscosas de Galilea septentrional y el Líbano (Epstein, 1971, vol. II: 349-350; Ducos, 1968, 1969).

El cerdo fue, en su origen, una criatura de los bosques, las orillas de los ríos y las márgenes de los pantanos. Su fisiología no está adaptada a las temperaturas altas y la luz solar directa porque es incapaz de regular su temperatura corporal sin fuentes externas de humedad (no suda) (Mount, 1968). No puede subsistir a base de hierba (como hacen los rumiantes). Su domesticación original tuvo, pues, que producirse durante un período en que extensos bosques cubrían los abruptos flancos de las cordilleras del Tauro y Zagros.

A partir del 7000 a. de C., sin embargo, la expansión e intensificación de las economías agropecuarias mixtas del Neolítico convirtieron millones de hectáreas de bosques en praderas y de praderas en desiertos. R. O. Whyte (1961: 76) estima que, entre el 5000 a. de C. y el pasado más inmediato, los bosques de Anatolia se redujeron del 70 al 13 por 100 de la superficie total. Sólo subsiste una cuarta parte de los bosques ribereños del mar Caspio, la mitad de sus bosques húmedos de montaña; entre una quinta y una sexta parte de los bosques de robles y enebros del Zagros; tan sólo una vigésima parte de los bosques de enebros de las formaciones del Elburz y Jorassan. Las regiones que más sufrieron fueron precisamente las ocupadas por pueblos pastores. A lo largo de la historia de esta zona, la agricultura se contrajo a medida que el desierto se expandía. En Siria e Irak septentrionales, el número de asentamientos prehistóricos supera, en una proporción de cinco a uno, al de asentamientos históricos; entre el 2500 a. de C. y el inicio del regadío intensivo, unos quinientos años después, la población decreció. «Las montañas y colinas peladas del litoral mediterráneo, la meseta anatolia e Irán son áridos testigos de milenios de utilización incontrolada» (*ibid.*).

Las zonas idóneas para criar cerdos mediante forraje natural, por tanto, se fueron reduciendo paulatinamente. Lo cual haría cada vez más necesario complementar su alimentación con cereales, convirtiéndoles así en competidores directos de los seres humanos. Su costo se incrementaría, además, por la necesidad de proporcionarles artificialmente sombra y humedad. Y aún así, continuarían siendo una fuente de proteínas y grasas tentadora.

Los pastores nómadas nunca crían cerdos porque no se les puede conducir a lo largo de grandes distancias en tierras de pasto áridas: los cerdos no pueden subsistir a base de hierba y no saben cruzar ríos a nado. Los grupos seminómadas, que en regiones más húmedas

sí pueden criar cerdos, serían particularmente propensos a desarrollar fuertes prohibiciones sagradas de carácter explícito contra el consumo y cría de cerdos; idéntica propensión manifestarían también los agricultores sedentarios en regiones que hubieran sufrido procesos de deforestación, erosión y desecación. Para ambos tipos de grupo, la cría del cerdo seguiría siendo tentadora por sus beneficios a corto plazo; pero su práctica se tornaría extremadamente costosa e inadaptativa cuando se intensificara. La prohibición total por apelación a sanciones sagradas es un resultado predecible en situaciones en que las tentaciones inmediatas son fuertes pero los costos últimos elevados, y en las que el cálculo de la relación costo/beneficio por parte de los individuos pueda llevar a conclusiones ambiguas (véase pág. 98).

Esta teoría aventaja a la de Mary Douglas en que logra explicar por qué un animal valioso adquirió un status ideológico anómalo no sólo entre los israelitas, sino también entre los babilonios, egipcios y árabes pre-islámicos *, cosa que no ocurrió en zonas boscosas como Europa, el Sudeste asiático preislámico, Indonesia, Oceanía o la zona templada de China. (Véase Harris [1977a] para un análisis del complejo chino del cerdo.)

La crítica de Alland

Alexander Alland (1975: 67) ha defendido a Mary Douglas y puesto en entredicho mi explicación sobre la base de que los «tabúes sin uso» son superfluos desde un punto de vista ecológico; esto es, que si los cerdos fueran una fuente de carne poco práctica, no habría ninguna necesidad de convertirlos en tabú.

> La sencillez exige la hipótesis de que la experiencia en un entorno particular conducirá a elecciones adaptativas, conscientes o inconscientes, que no necesitan tabúes. El único requisito es que exista en la cultura de que se trate una norma explícita (o implícita) contra el uso de ese recurso. Requerir un tabú para un animal que es ecológicamente destructivo supone un derroche cultural. ¿Para qué emplear cerdos si carecen de utilidad en un contexto determinado?

En defensa propia, permítaseme señalar que la distinción entre «tabúes sin uso» y «tabúes con uso» carece de sentido. En un con-

* Diener y Robkin (1978) ponen en tela de juicio la importancia de las condiciones ecológicas en la explicación del tabú islámico contra el cerdo. Hacen hincapié en la importancia del complejo cerealístico-pecuario para la clase dominante islámica en la idea equivocada de que su explicación es antitética con los principios materialistas culturales.

texto de sistemas ecológicos, cualquier tabú sin uso constituye, en cierto sentido, un tabú con uso. Al prohibir una especie, el tabú estimula el empleo de otra. Así, la interdicción del cerdo suponía la prescripción de la vaca, la oveja y la cabra. Lo que hay que tener en cuenta son los costos y beneficios, directos e indirectos, de la especie prohibida en el sistema de producción total.

En segundo lugar, la «exigencia de sencillez» de Alland es contraria a los principios básicos de la ecología científica. Sólo sería razonable si los ecosistemas fueran estáticos y si la adaptación equivaliera a una decisión binaria de tipo *on/off*. La adaptación, empero, es un proceso evolutivo durante el cual se producen simultáneamente muchos cambios, tanto de índole fundamental como secundaria. La misma ambivalencia y ambigüedad que plantean a los individuos sus propios pensamientos y emociones les plantean a poblaciones enteras ciertos aspectos de los procesos de adaptación en que se hallan inmersos. (Piénsese, por ejemplo, en los pros y los contras de las plataformas marítimas de prospección petrolífera y en el debate sobre los tabúes contra el aborto.) La existencia de leyes divinas que prohíben el cerdo no supone un derroche cultural mayor que tener leyes de la misma índole contrarias al asesinato o los atracos a bancos.

Alland trata también de negar la necesidad de sanciones divinas alegando que la carne de cerdo tal vez no constituya una fuente de proteínas animales apetecible. Aduce que al tratar de explicar el atractivo del cerdo, echo mano de la idea etnocéntrica de que el cerdo sabe bien, cosa que describe como un «principio idealista en contradicción con el "tecnoambientalismo" y el "anti-idealismo"»:

> Harris... nos dice que la carne de cerdo es intrínsecamente deliciosa; que la gente desea comerla... Fuerte deseo que se ve frustrado por una sanción religiosa. Mas, ¿por qué habría de ser la carne de cerdo más deliciosa que la de vaca o, para el caso, que la de caballo? (*Ibid.*: 67.)

No se trata de que la carne de cerdo sea *más* sabrosa que otras carnes (esto es una interpretación errónea de mi tesis de que el cerdo constituye un bocado suculento), sino más bien de que en sí misma no es menos delicada que la de vaca. (Por lo que atañe al caballo, Alland pasa por alto el hecho de que también estaba prohibido en las Escrituras.) No recurro a ningún principio idealista al afirmar que un animal que no puede ser sangrado, ordeñado, montado, apacentado, inservible para tirar de un arado, producto de más de cinco mil años de cría selectiva bajo control humano, es una fuente de proteínas y grasas animales comestibles muy valiosa en

potencia. Durante miles de años, los pueblos neolíticos del Oriente Medio pensaron que los cerdos eran buenos para comer. ¿Por qué cambiaron de opinión? La respuesta, sin duda alguna, tiene algo que ver con el hecho de que el ecosistema entero cambió, y con él el sistema natural y cultural de producción y el papel del cerdo en ese sistema.

La estructura de la suciedad

Independientemente de que el carácter anómalo del cerdo refleje una concepción estática de la suciedad o un proceso en marcha de cambio infraestructural, queda en pie la cuestión de si cabe considerar adecuada la definición de suciedad como «materia fuera de lugar». Me gustaría analizar también este aspecto de la teoría de Mary Douglas porque entronca directamente con la tendencia de los estructuralistas a imponer sus etnocéntricos y a veces egocéntricos procesos mentales a las psiques de toda la especie humana. Douglas nos ha relatado cómo descubrió que la «suciedad es materia fuera de lugar». La idea se le ocurrió mientras se encontraba en el cuarto de baño de una vieja casa:

> Personalmente, soy bastante tolerante con el desorden. Pero siempre recordaré lo incómoda que me sentí en cierto cuarto de baño, inmaculadamente limpio por lo que a polvo y mugre se refiere. (Douglas, 1966: 2.)

El problema (su «incomodidad») se derivaba del hecho de que el cuarto de baño había sido creado poniendo puertas a ambos extremos de un pasillo interior situado entre dos escaleras.

> La decoración no había cambiado: el grabado de Vinogradoff, los utensilios de jardinería, la fila de botas de agua. Todo ello tenía sentido como escena de un pasillo interior, pero como cuarto de baño... la impresión era desasosegante. (*Ibid.*)

Gracias a esta experiencia cayó en la cuenta de que la limpieza es una virtud en su medio social, no porque la suciedad sea una amenaza para la salud, sino porque lo es para su concepción del orden. El cuarto estaba, sencillamente, fuera de su sitio. «Al expulsar la suciedad, empapelar, decorar, asear, no nos domina una obsesión por escapar a la enfermedad, sino que estamos re-ordenando de un modo positivo nuestro entorno para que se ajuste a una idea» (*ibid.*). Adviértase cómo esta impresión personal ha cobrado de algún modo un status de experiencia colectiva —el «yo» se transforma en «nosotros»—, como si también otras personas hubiesen tratado de hallar

esa particular forma de sosiego que ella había buscado y la hubieran encontrado inalcanzable por idéntica razón. Ahora bien, como se nos dice que el cuarto de baño estaba limpio exclusivamente por lo que a polvo y mugre se refiere, no es inconcebible que Douglas interpretara erróneamente sus razones para pensar que, en realidad, no lo estaba. Algunos de los problemas empíricos de este caso no pueden resolverse mediante el conocimiento intuitivo de nuestra propia cultura y personalidad. ¿Cómo puede saber Douglas que compartimos su «estructura» de la suciedad?

> Los zapatos no son en sí mismos sucios, pero sí lo parecen cuando los colocamos sobre la mesa del comedor; la comida no es en sí misma sucia, pero sí lo son el dejar los utensilios de cocina en el dormitorio o las manchas de comida en la ropa; lo mismo sucede con el material de cuarto de baño en el recibidor; la ropa tirada por las sillas; las cosas de fuera de la casa dentro de ella; las cosas del piso de arriba en el piso de abajo; la ropa interior donde debiera estar la ropa de calle, etc. (*Ibid.*: 36.)

Se diría que antes de proceder a atribuir a toda la especie humana la noción de que la suciedad equivale al desorden, lo lógico sería fundamentar la etnosemántica de estos ejemplos en algo más que una visita a un cuarto de baño (véase capítulo 9). Hasta nuestra autora tal vez no se mostraría tan dispuesta a considerar el desorden como único o principal componente de la suciedad si se viera obligada a limpiar un césped salpicado de relojes de oro y anillos de diamantes. ¿Hay cosas que nunca se consideran sucias, se encuentren donde se encuentren? ¿Las hay también que *siempre* se consideran sucias, independientemente del lugar en que las veamos? Los antropólogos que pretenden conocer la respuesta a semejantes cuestiones a fuerza de contemplarse la pelusa del ombligo demuestran tener muy poco sentido de la responsabilidad.

En defensa de Lévi-Strauss, Mary Douglas (1967: 50) ha escrito: «No creo que sea justo tomar al pie de la letra a un escritor tan exuberante.» Por lo que a mí respecta, tampoco creo que sea justo que tales escritores esperen ser tomados en serio.

En el camino con Edmund Leach

Quizá la mejor manera de demostrar la necesidad de un mayor escepticismo con respecto a las arcanas interpretaciones estructuralistas de elementos superestructurales esotéricos pertenecientes a sociedades remotas o extintas consista en mostrar lo poco fiable que llega a resultar una sencilla oposición estructuralista cuando se basa

en lo que parece ser un aspecto familiar de las culturas euroamericanas. Edmund Leach ha aportado un espléndido ejemplo de este género. Al objeto de probar que nuestras mentes verdaderamente funcionan en términos de códigos binarios, que dichos códigos imponen la necesidad de resoluciones dialécticas y que el comportamiento social es una transformación de los códigos y su resolución, Leach escoge el ejemplo de las señales de tráfico en vías férreas y carreteras. Constata que las señales de tráfico están culturalmente segmentadas según un esquema tripartito:

ámbar

rojo verde

¿A qué se debe esto? De acuerdo con Leach, el cerebro humano buscó primero los extremos del espectro, rojo y verde, y les asignó los significados «prohibido el paso» y «vía libre». El ámbar, que se encuentra a mitad de camino entre los dos, se seleccionó después como mediador, «¡precaución!», que *no* es *ni* «prohibido el paso» ni «vía libre».

> En las luces de tráfico de vías férreas y carreteras, el verde significa vía libre y el rojo prohibido el paso... Si queremos idear otra señal distinta con un significado intermedio, elegimos el ámbar. Lo hacemos porque se encuentra entre el verde y el rojo en el espectro... el sistema de los colores y el sistema de señales poseen la misma estructura; el uno es una transformación del otro. (Leach, 1970: 17.)

El que el verde signifique vía libre y el rojo prohibido el paso, y no al revés, no es consustancial al argumento de Leach. Lo que el argumento estructuralista nos trata de decir es, exclusivamente, que la mente observa una tendencia a dicotomizar el espectro —construir una oposición binaria a partir de un continuo—, así como a utilizar los extremos para formular esa oposición y el centro lógico para mediar entre ambos. Por ello, para que podamos creer que el sistema de señales de tráfico constituye una «transformación», un código cromático mental de carácter universal —o sea, una expresión de la estructura de la mente— es necesario que se cumplan las siguientes proposiciones:

1. En cualquier sistema de señales dado, el rojo y el verde significan, o bien «prohibición de paso», o bien «vía libre».
2. Ningún otro color que no sea el rojo o el verde puede poseer estos significados.

3. El ámbar siempre significa «¡precaución!».
4. Ningún otro color posee este significado.

Como ha puesto de relieve Frederick Gamst (1975), el sencillo ejemplo de Leach está lleno de sorpresas. Ninguna de las proposiciones antedichas se cumple en el caso de las señales de tráfico de carreteras y vías férreas. Pero al contrario de lo que ocurre con los tipos de ejemplos a que suelen recurrir los estructuralistas, las señales de tráfico poseen una corta y excelentemente bien documentada historia. No hace falta realizar costosas expediciones a remotas regiones selváticas para contrastar las metáforas y metonimias del estructuralista. Los significados de las señales de tráfico sólo están ocultos para los que no quieren tomarse la molestia de investigar los documentos pertinentes. Hasta mirar por la ventanilla de un tren puede servir de ayuda.

Todos los sistemas de señales de tráfico tienen un lugar de origen común: la Inglaterra de principios del siglo XIX. La primera señal de tráfico para trenes de mercancías fue un brazo articulado negro colocado sobre un mástil. En la primera línea de pasajeros (1830, Liverpool-Manchester) se empleaba una bandera negra para detener a los trenes durante el día; por la noche, el jefe de estación hacía oscilar una luz blanca. Los vagones posteriores exhibían luces rojas cuando el tren estaba en marcha y azules cuando estaba parado. «Así pues, la ubicua luz azul (alto-peligro) de los ferrocarriles y otras industrias estaba presente desde el principio.» Hacia 1839, la línea Liverpool-Manchester empleaba tanto banderas rojas como negras para indicar la prohibición de paso. El negro era el color preferido como señal de «¡precaución!», pero por razones obvias no podía utilizarse de noche. De ahí que, por las noches, la señal fuera una luz verde. Entre 1840 y 1900, el sistema preferido para controlar el tráfico fue el semáforo de brazo. En ángulo de noventa grados, el brazo indicaba prohibido el paso o ¡precaución!; en cero grados, vía libre. *Independientemente del ángulo que formara el brazo, el color de éste era siempre, desde luego, rojo* (Gamst, 1975: 281). Durante la noche, se equipaba a los semáforos con una luz roja que podía ser vista cuando el brazo se hallaba en las posiciones de prohibido el paso y ¡precaución! No obstante, se vieron reemplazadas por luces de color violeta en muchas vías férreas, sobre todo en trayectos secundarios. El ámbar no se generalizó como señal de precaución hasta después de 1900. Pero una luz verde centelleante y una de color blanco luna también poseían ese mismo significado. Si están pensando que al final «la mente» logró hacerse con la suya, más les vale olvidarlo. En el sistema que todavía sigue en uso a lo largo y ancho del mundo de

habla inglesa, el rojo no siempre indica «prohibido el paso». «Hoy en día, en ciertos distritos ferroviarios, un maquinista puede conducir un tren durante horas [saltándose las luces rojas] sin tener que pararse ni una sola vez, del mismo modo que los primeros maquinistas británicos seguían la luz roja situada en la parte posterior de un tren en marcha.» Es el azul, no el rojo, el color que significa «prohibido el paso» bajo todas las circunstancias.

Las señales de tráfico para automóviles tienen una historia ligeramente menos compleja. De todos modos, tampoco es aplicable un conjunto triangular de distinciones. Las ciudades de Detroit y Houston emplearon señales verdes y rojas desde el principio, en combinación con semáforos del tipo de los usados en el ferrocarril. Pero en el Nueva York de 1919, el ámbar significaba «vía libre» para la calle 42 y «prohibido el paso» para la Quinta Avenida. El blanco todavía se utiliza en las señales de pasos de peatones en Nueva York, en tanto que en Washington D.C. esa clase de señales pueden ser tanto blancas como rojas. En la actualidad, todos los vehículos de emergencia estadounidenses van equipados con luces azules centelleantes, en lugar de luces rojas, para prevenir peligro o emergencia.

Pero lo que acaba de echar por tierra la posición estructuralista es el hecho de que el moderno sistema de señales ferroviarias y de tráfico se desarrolló en conjunción con una serie de logros técnicos que en todo momento ejercieron una influencia claramente decisiva sobre la elección de los colores. Gamst concluye que el sistema de Leach

> no es resultado de algún proceso estructural subyacente, sino entre otras cosas: del balance de consideraciones prácticas y racionales; de la experimentación en el mundo material; de los avances científicos en los campos de la tecnología del color, el vidrio y la iluminación eléctrica; de las exigencias del tráfico de una civilización industrial en desarrollo, y del advenimiento de la iluminación a gran escala de calles y casas con luces blancas. (*Ibid.*: 284.)

Proponer que este complejo proceso se limita a expresar las propensiones binarias de la mente humana equivale a atribuir a la vida mental una omnipotencia en la que hasta ahora sólo las mentalidades pueriles o perturbadas han creído.

El caso del coyote tramposo

Retornemos a la obra del propio maestro. Según Lévi-Strauss, «el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva» (Lévi-Strauss, 1963:

224). Estos elementos mediadores o resoluciones son, después, susceptibles de transformarse en nuevos contrastes dialécticos binarios, que producen a su vez nuevas mediaciones. Para explicar por qué los indios personifican al *trickster* (embaucador) sobrenatural en un coyote o un cuervo, Lévi-Strauss (1963: 224) formula una oposición entre agricultura y guerra como analogía de la oposición entre vida y muerte (la agricultura sustenta la vida, la guerra provoca la muerte)

agricultura : *guerra* :: *vida* : *muerte*

El papel mediador en la oposición *agricultura* : *guerra* se atribuye a la *caza* (debido a que la caza constituye una guerra contra los animales que ayuda a sostener la vida). La agricultura se halla asociada con los herbívoros; la caza con los depredadores. Esto conduce a una nueva oposición: *herbívoros* : *depredadores*. El mediador es un animal carroñero que no mata él mismo lo que come —o sea, un coyote o un cuervo—. El cuervo y el coyote median, así, entre la vida y la muerte, obran a la vez el bien y el mal; de ahí que, en unas ocasiones, se comporten con astucia y, en otras, sean víctimas de las circunstancias.

¿Representa esta explicación un enfoque plausible y parsimonioso del papel de *trickster* atribuido al coyote? Más bien no. En realidad, los coyotes no son primordialmente carroñeros, sino astutos depredadores que cazan conejos, ratas, ratones, aves, puercoespines, cervatillos y muchos otros animales pequeños. La carroña apenas forma una cuarta parte de su dieta (Cahalane, 1947: 250; Hall, 1946: 240; Bekoff, 1978: 118). El fenómeno etic más sobresaliente del coyote no lo constituye el que sea carroñero, sino su oportunismo. Que se trata de un carnívoro extremadamente astuto que tiene que compensar su pequeño tamaño a fuerza de ingenio, es algo sobre lo que tanto los observadores europeos como indios se muestran de acuerdo. Los coyotes, considerados como una amenaza en todos los ranchos de ganado lanar del Oeste, han demostrado ser —«debido a su ingeniosidad y capacidad de adaptación» (Cahalane, 1947: 253)— mucho más difíciles de erradicar que los lobos. Es «uno de los animales de Nevada más difíciles de cazar con trampas» y «a causa de su... capacidad de adaptación y astucia, logrará sobrevivir pese a todos los esfuerzos por exterminarlo» (Hall, 1646: 243). Atacado por los rancheros del Oeste, el coyote se traslada a zonas urbanas, y se informa que su presencia se detecta cada vez con mayor frecuencia en grandes áreas metropolitanas.

A menudo, los coyotes siguen a carnívoros de mayor tamaño, en espera de una oportunidad para robar una porción de sus capturas.

Así, cuando un oso ha cazado un animal, se lanzan rápidamente, mordisquean al oso en la pata y se escabuyen con la presa que el asustado oso ha dejado caer. Cahalane (1947: 249) comenta que «después de observar a muchos coyotes, empiezo a creer que a veces tienen sentido del humor». Su astuta naturaleza ha sido incluso reconocida en la nomenclatura biológica; las designaciones de las subespecies (Hall y Kelson, 1959: 834) son las siguientes:

Canis latrans frustrior = coyote tramposo.
Canis latrans cagottis = coyote cauteloso.
Canis latrans clepticus = coyote ladrón.
Canis latrans impavidus = coyote impávido.
Canis latrans vigilis = coyote vigilante.

A menos que exista alguna razón para que los indios americanos fueran menos capaces de reconocer a un tipo de animal «tramposo» que los naturalistas euroamericanos, la explicación lévi-straussiana del papel de *trickster* asignado al coyote por los indios norteamericanos debe rechazarse como una intrincada invención, cuyo único cometido consiste en desviar la atención de lo obvio y lo probable hacia lo oscuro y lo improbable. (Como es evidente, cabe inferir parecidas conclusiones con respecto al cuervo, otra criatura notoriamente tramposa.)

Un caso abierto y cerrado

Como ejemplo final del corpus de teorías estructuralistas he elegido el caso de Lévi-Strauss y la almeja. Según Lévi-Strauss (1972), ciertos mitos de los bella bella * sólo pueden interpretarse contemplándolos como oposiciones transformadas de determinados mitos pertenecientes a los chilcotin. Los bella bella habitan la costa de la Columbia Británica y los chilcotin son sus lejanos vecinos del interior. Para nuestro autor, los mitos chilcotin constituyen la versión «normal», que viene a ser, según sus propias palabras, como sigue:

Un niño muy llorón es secuestrado por un Búho... éste poderoso hechicero lo trata bien y lo hace sentirse bastante dichoso. Cuando amigos y parientes lo descubren al fin, el niño, ya crecido, se niega al principio a seguirlos. Finalmente, logran persuadirlo y llevárselo con ellos, pero el Búho da alcance a la

---

* John Rath me ha informado que las gentes de Bella Bella hablan heiltsuk, lenguaje wakashan del norte. Como este lenguaje se habla en otros poblados además de Bella Bella, la denominación correcta del pueblo de Bella Bella es heiltsuks bella bella.

partida voladora [sic]. El muchacho consigue asustarlo, colocándose en los dedos unos cuernos de cabra montés y esgrimiéndolos como si fueran garras. Al huir, el niño había tomado consigo todas las conchas de dentalium *... de las que el brujo era el único poseedor; y desde entonces los indios disponen de las conchas de dentalium que valoran como su más preciada posesión. (*Ibid.*: 8.)

Se supone que este mito influyó sobre los bella bella experimentando una serie de transformaciones dialécticas durante el proceso. Su mito, según lo recoge Lévi-Strauss, se desarrolla de la manera siguiente:

Un chico o chica que lloraba demasiado es raptado por un ser sobrenatural caníbal, generalmente hembra, llamado Kāwaka... Para que consiga liberarse de la ogresa, un auxiliador sobrenatural aconseja al muchacho o muchacha que recoja los sifones (el término zoológico correcto es, según creo, «sifúnculos» **) de las almejas desenterradas por la Kāwaka; es decir, la parte del molusco que ella tira. Cuando el héroe o la heroína coloca estos sifones en las puntas de sus dedos y los agita ante la ogresa, ésta se asusta tanto que cae por la ladera de una montaña y se mata.

...El padre del muchacho o la muchacha obtiene así todas las propiedades que antes poseyera la ogresa. Las distribuye entre sus allegados. Así se explica el origen del potlatch.

Lévi-Strauss hace hincapié en el hecho de que la ogresa caníbal se lleva un susto mortal ante algo insignificante e inofensivo: los sifones de almeja. Dichos sifones constituyen, a su modo de ver, una paradoja que no presenta el cuento chilcotin. Cualquiera puede entender por qué se asusta el búho-chamán de los cuernos de cabra montés, duros, afilados y puntiagudos como garras. Pero sólo un estructuralista es capaz de explicar por qué algo tan poco dañino como un sifón de almeja puede aterrorizar a una ogresa. Basándose en observaciones de la anatomía de la almeja realizadas no entre los bella bella, sino durante una estancia del autor en Nueva York, plantea la paradoja del mito bella bella como sigue a continuación:

Por qué una poderosa ogresa, dos veces más grande que cualquier ser humano ordinario, habría de asustarse ante algo tan inofensivo e insignificante como los sifones de almeja ...esos suaves y carnosos apéndices con forma de troncos para absorber y expeler el agua, que en ciertas especies de almejas muestran un gran desarrollo (y que, dicho sea de paso, tan útiles son para sujetar el marisco al vapor y sumergirlo en mantequilla fundida, bocado delicioso que se podía

* Género de moluscos con la concha en forma de colmillo. (*N. del T.*)

** «Sifón» es el término correcto; «sifúnculo hace referencia a estructuras propias de los cefalópodos.

sabotear en un establecimiento cercano a Times Square, en los ya remotos años de mi estancia en Nueva York)... es cosa que los mitos bella bella no explican. (*Ibid.*: 8.)

Pregunta: ¿Por qué se habría de asustar una poderosa ogresa cuando su presunta víctima agita ante su cara unos cuantos sifones de almeja? Respuesta: ¡Porque los sifones de almeja no son en realidad lo que parecen, sino la oposición dialéctica de los cuernos de cabra montés!

Siempre que en determinada versión de un mito aparece un detalle que parece «externo» al esquema con respecto a las otras versiones, lo más verosímil es que la versión desviada esté tratando de decir precisamente lo opuesto de la versión normal, proveniente de otro lugar generalmente no muy lejano del anterior... En el caso que nos ocupa, la versión normal es fácilmente localizable. Pertenece a los chilcotin...

Según Lévi-Strauss, las transformaciones sujetas a leyes que experimentan los mitos se producen cuando pueblos vecinos escuchan sus respectivos mitos y los transforman dialécticamente:

La audiencia que escucha a los narradores de una tribu vecina... tomará prestado el mito, pero deformándolo consciente o inconscientemente con arreglo a unas pautas preestablecidas. Se apropia de él para no parecer menos que sus vecinos y, al propio tiempo, lo remodela para hacerlo suyo. (*Ibid.*: 9.)

Así pues, cuando el narrador de cuentos bella bella «trata de imaginar lo contrario» de los duros y afilados cuernos de cabra montés, el resultado son los suaves, carnosos e inofensivos sifones; a la inversa, los cuernos de cabra perduran cuando el narrador chilcotin «trata de imaginar lo contrario» de los suaves, carnosos e inofensivos sifones.

Según Lévi-Strauss, si una parte de un mito se transforma al ser transmitido por una cultura a otra, el resto de sus partes debe experimentar un conjunto coherente y análogo de cambios estructurales. El conjunto de oposiciones de las que el sifón y el cuerno forman parte se descubre, nos sugiere, al descomponer los mitos bella bella y chilcotin en sus correspondientes «medios» y «fines». Cuernos y sifones son, respectivamente, los medios para el fin de apropiarse de las conchas de dentalium del Búho y del tesoro de la Kāwaka. Se invoca aquí otro conjunto más de presuntas oposiciones: los cuernos proceden de la tierra; con ellos se obtienen las conchas, que provienen del mar; los sifones de almeja vienen del mar; con ellos se consigue un tesoro procedente de la tierra.

Ahora bien, todos los datos rituales y mitológicos que poseemos concernientes a esta Kāwaka, o Dzōnokwa como la llaman los kwakiutl, apuntan al hecho de que sus tesoros proceden de la tierra, ya que se componen de platos de cobre, pieles, pellejos curtidos y carne seca.

Adviértase que tanto en la versión chilcotin como en la bella bella aparecen elementos terrestres y marítimos, y que estos elementos también sufren una inversión, transformándose de fines en medios y de medios en fines. Empezando por los marítimos: las conchas de dentalium para los chilcotin y los sifones de almeja para los bella bella representan fines marítimos frente a medios marítimos. Lévi-Strauss asegura que la lógica de la inversión depende del hecho de que los sifones de almeja carecen de valor y no son comestibles, en tanto que las conchas de dentalium son muy apreciadas, ya que los chilcotin las emplean como moneda. «Las conchas son con mucho los objetos más valiosos procedentes del mar; los sifones, en cambio, no valen ni siquiera como alimento: el mito subraya con todo cuidado que la ogresa no se los come.»

Por lo que respecta a los elementos terrestres —cuernos de cabra entre los chilcotin, tesoros entre los bella bella, medios terrestres opuestos a fines terrestres—, la lógica de la oposición consiste en que los cuernos, carentes de valor y procedentes de la tierra, pasan a formar parte del tesoro de la ogresa, del mismo modo que un producto marítimo sin valor alguno (los sifones) reaparece en el tesoro del Búho en forma de valiosas conchas de dentalium. La única dificultad estriba en que, como se cita *supra,* la lista de elementos del tesoro de la ogresa contiene «platos de cobre, pieles, pellejos curtidos y carne seca», sin que aparezcan cuernos de cabra montés. Impertérrito, Lévi-Strauss los añade al tesoro, aduciendo que el tesoro del potlatch tenía que contener también algunas de esas bellas y valiosas cucharas que los pueblos del Noroeste del Pacífico fabricaban con cuernos de cabra montés y que hoy podemos contemplar en los museos. Una vez insertados los cuernos, en forma de valiosas cucharas, en el tesoro de la ogresa, nos es posible comprender por qué son cuernos y sifones los elementos particulares opuestos entre sí como medios en los dos mitos:

Los cuernos de cabra no se prestan al consumo, pero se los puede esculpir y dar forma para fabricar esos magníficos cucharones y cucharas ceremoniales que vemos en los museos. En esta última dimensión, pueden formar parte de un tesoro, y aunque no son comestibles, proporcionan como los sifones de almejas un medio muy útil (cultural en lugar de natural) para llevar la comida a la boca. (*Ibid.*: 9.)

Análogamente, podemos comprender perfectamente por qué los sifones de almeja y las conchas de dentalium, elementos marítimos en las versiones bella bella y chilcotín respectivamente, se oponen como medio en la primera y fin en la segunda.

Las conchas de dentalium del tesoro son el *exterior convexo y duro* de un molusco inservible para fines alimenticios (prácticamente no tiene carne), mientras que los sifones *huecos* forman parte del *interior blando* de otro molusco que ocupa un lugar destacado en la dieta de los pueblos costeros. Sin embargo, los sifones en sí no poseen ningún valor alimenticio, y se destacan como un apéndice paradójico, muy desarrollado, pero inútil. Por ello, son fácilmente «mitologizables» por una razón opuesta, pero correlativa con la posición de las conchas de dentalium entre los pueblos del interior, quienes las aprecian pero no las tienen, mientras que las gentes de la costa tienen las almejas pero no valoran sus sifones.

Me propongo demostrar que estas oposiciones sólo existen en la imaginación de Lévi-Strauss. Aunque es cierto que en un mito bella bella una ogresa no come los sifones de las almejas, es falso que los sifones desechados por ella en ese mito sean inofensivos, insignificantes y blandos; también lo es que sean muy «útiles para sujetar el marisco al vapor y sumergirlo en mantequilla fundida, bocado delicioso que se podía saborear en un establecimiento cercano a Times Square». Tampoco es verdad que los sifones de las almejas que la ogresa tira «no posean ningún valor alimenticio» y que los bella bella no aprecien los sifones de este tipo de almeja o de cualquier otro. Es más, no existe ningún mito bella bella conocido en el que se especifique que el contenido del tesoro de la ogresa comprende cuernos de cabra montés o cucharas fabricadas con ellos, o únicamente objetos terrestres.

La principal fuente de mitos bella bella es la recopilación publicada por Franz Boas (1932) y titulada *Bella Bella Tales*. En ella se recogen cinco mitos bajo el encabezamiento «Cuentos de la K!awaq!a». El primero y más extenso no tiene nada que ver con niños llorones, almejas, muertes de ogresas o los orígenes del primer potlatch. Se refiere, en cambio, a un jefe que salva la vida al hijo de la Kāwaka, recibiendo en recompensa los tesoros antes citados: «cobres, vestidos y carne seca de cabra montés y oso» (amén de silbatos y ornamentos de corteza de cedro). Al final del cuento, el jefe se convierte en el primer danzador caníbal. Este es el único de los cinco que especifica el contenido del tesoro de la ogresa (cuestión sobre la que volveremos más adelante).

De los restantes mitos, solamente el segundo, tercero y cuarto mencionan los sifones como medio de matar a una ogresa. Pero en el

tercero, la muerte de la ogresa desemboca en un incidente que explica no el origen del potlatch, sino el de las ranas. En el cuarto, la muerte de la ogresa no conduce a nada, y el quinto (que, como he indicado, posee la característica común con el primero de no contener ningún incidente referente a sifones de almeja) finaliza también con la muerte de la ogresa. En los cuentos tercero y cuarto, no se especifica si la ogresa despreciaba o no los sifones. Esto nos deja con el segundo, único de los cinco cuentos de esta recopilación en que aparece la conjunción de sifones despreciados por la ogresa y utilizados para asustarla, y en el que se alude a un tesoro de potlatch. Este es el cuento que Lévi-Strauss identifica como «la versión bella bella más desarrollada» y que, por propia designación del autor, debe pues contener los indicios más completos de las presuntas transformaciones dialécticas. A continuación, lo reproducimos en su totalidad.

Una K!ā'waq!a se muere de miedo. Historia del Awī'L!īdEx (contada por Ō'dzē stalis a George Hunt)

L!ā'qwag'ilaōgwa vivía en casa de *Xunē* y tenía una hija. Cierta noche, la niña empezó a llorar y su madre no podía hacerla callar. Más tarde, cuando ya estaba su madre dormida, la niña salió de casa con la intención de ir a visitar a su abuela. En el camino se encontró con una vieja que la llamó. Ella pensó que se trataba de su abuela, pero la vieja la atrapó, arrojándola a una cesta que llevaba a la espalda. Quien así la había capturado era una *K!ā'waq!a*. Tras subir a su casa, en lo alto de una montaña, la *K!ā'waq!a* sacó a la niña de la cesta y la dejó pasear por la casa. De repente, ésta oyó que la llamaban y vio a una mujer sentada en el suelo. La parte superior de su cuerpo era como la nuestra, pero sus extremidades eran de piedra. Se llamaba *Lōxulīl!Emga* (mujer que rueda por la casa) y le dijo: «Ten cuidado, no comas las bayas de viburno que te va a dar, porque son ojos de animales y de hombres. Si las comes, también la mitad de tu cuerpo se convertirá en piedra. Te ofrecerá también tocino de cabra montés. Eso sí lo puedes comer, no te sentará mal. Todas las mañanas, la *K!ā'waq!a* baja a la playa para desenterrar almejas, y cuando vuelve a casa se come todo menos los sifones, que tira al suelo. Recógelos y póntelos en los dedos, y cuando suba por el empinado sendero, muéstrale un dedo con el sifón puesto, y cuando veas que se asusta, muéstrale todos los demás, y verás lo que pasa. Cuélgate esta pequeña bolsa debajo de la barbilla y deja que las bayas de viburno caigan en ella.» La niña siguió sus consejos, y al día siguiente, cuando la *K!ā'waq!a* subía la montaña con su gran cesta llena de almejas gigantes [*horse clams*], le mostró el dedo. La *K!ā'waq!a* se asustó tanto que se tambaleó. La chiquilla alzó los demás dedos y la *K!ā'waq!a* rodó montaña abajo, matándose. Entonces la mujer que era medio de piedra le aconsejó que metiera un poco de cada cosa que había en la casa en una caja y que la llevase consigo a su propio hogar. «Dile a tu padre *Mā'q!uns* que venga con su gente y que se lo lleve todo.» La chiquilla fue al lugar donde la gente solía coger agua, y su hermana menor no tardó en aparecer con su cubo. Le pidió que contase a

su madre que estaba sentada junto al manantial. Cuando la niña comunicó a la madre que había visto a la hermana perdida, ésta la golpeó con el atizador del fuego y dijo: «Jamás pensé que te burlarías de mi hija muerta.» La niña le pidió que le acompañase para que pudiera comprobar que había dicho la verdad. Y así encontraron a la hija perdida, quien narró a su madre todo lo sucedido, y su padre fue con la tribu a llevarse todas las propiedades de la *K!ā'waq!a*. Transportaron incluso a la mujer medio de piedra montaña abajo, pero la abandonaron a mitad de camino. Después el padre celebró un gran potlatch con los bienes que había conseguido.

Adviértase que, según este mito, la ogresa desentierra almejas todos los días, las pone en una cesta y sube por el empinado sendero. En la mañana de su muerte, se especifica que la cesta contiene «almejas gigantes» [*horse clams* o *horse necks*]. ¿Qué son las almejas gigantes?

No se trata, ciertamente, de esas almejas de concha blanda pertenecientes a la familia de las *Myacidae* que Lévi-Strauss saboreara en Times Square, sino de moluscos de concha dura *(Tresus capax Gould)* que miden fácilmente ocho pulgadas de diámetro y llegan a pesar hasta cuatro libras (Morris, 1952). Esto es lo que un autor popular escribe acerca de este molusco y sus sifones:

Naturalmente, no puede retraer completamente su enorme sifón dentro de la concha... El sifón se halla protegido por una piel dura de color pardo, y tiene en la punta dos valvas córneas que pueden utilizarse para cerrar las aberturas... En vida, la dura concha gris está cubierta por un periostraco parduzco, a menudo borrado aquí y allá, lo cual le da el aspecto de criatura apolillada. El cuerpo, generalmente lodoso, sobresale por los bordes entreabiertos de la fea concha en la parte de donde brota el enorme sifón, duro y pardo, moteado de barro y con punta córnea (Gibbons, 1964: 186.)

Según Johnson y Snook (1967), este sifón es capaz de lanzar chorros de agua a una altura de tres pies. Todo lo dicho refuta claramente la pretensión de que los sifones del mito bella bella son insignificantes y blandos (tienen una punta córnea).

¿Qué crédito hemos de dar a la afirmación de que los sifones carecen por completo de valor alimenticio? Su comestibilidad se halla ampliamente atestiguada por *connoisseurs* indios y euroamericanos. Aunque a algunas personas les gustarán las almejas gigantes y a otras les resultarán detestables (lo mismo que muchos neoyorquinos no querrán ni probar los «deliciosos» mariscos de Lévi-Strauss), todos los aficionados a este manjar concuerdan en que el sifón es comestible (salvo la punta córnea); para algunos, incluso es la parte más sabrosa.

La principal parte comestible es el largo y musculoso sifón, que es lo único que se comen los que se dedican a desenterrar almejas hoy en día. (Greengo, 1952: 67.)

Hay que quitar, pero no despreciar el enorme y feo sifón, pues muchos lo consideran la carne más fina de la almeja gigante. Algunos sólo valoran el sifón y desprecian el resto de la almeja, pero, a mi modo de ver, esto supone un criminal desperdicio de una comida exquisita. (Gibbons, 1969: 187.)

¿En qué queda la afirmación de que los bella bella no aprecian estos sifones? Este aserto puede comprobarse interrogando a los propios bella bella. El lingüista John Rath y Jennifer Gould, coordinadora de investigación del Heiltsuk Educational Center, respondieron así a mis preguntas: «Según cinco informadores versados en nuestros modos heiltsuk tradicionales, las almejas gigantes y sus sifones son comestibles» (comunicación personal). Y yo mismo he tenido la oportunidad, gracias al señor Rath y la señorita Jennifer Gould, de confirmar personalmente esta conclusión conversando con informantes bella bella.

Conociendo las dimensiones de los sifones empleados para atemorizar a la ogresa, se hace evidente que el narrador bella bella no tiene ninguna necesidad, consciente o inconsciente, de concebir los sifones como lo opuesto a los cuernos de cabra montés para que puedan cumplir su función. El aspecto fálico de este prolongado órgano sugiere una explicación completamente autosuficiente de su eficacia letal. Cuando los neoamericanos del Canadá y los Estados Unidos califican a *Tresus capax* de «horse necks» (cuellos de caballos), qué duda cabe que se refieren, de una forma eufemística, a un gran pene. En el caso heiltsuk, empero, la implicación fálica es explícita. Estoy en deuda con John Rath por haberme confirmado esta hipótesis un tanto obvia: «Los sifones de almeja gigante pueden denominarse con la palabra /ʔnik'/ ... da la casualidad de que, entre las gentes de Bella Bella, Klemtu y Rivers Inlet, /ʔnik'/ significa justamente "pene"».

Podría parecer que como el propio Lévi-Strauss ha designado a la variante del mito que nos ocupa como la «versión desarrollada», no habría ninguna necesidad de seguir aportando pruebas de que los sifones en cuestión ni eran insignificantes ni carecían de valor alimenticio. De todas formas, al preparar mi crítica a Lévi-Strauss decidí tomar algunas precauciones de más, sabiendo que objetaría que las otras dos versiones que mencionan la palabra «almeja» no especifican de qué clase de molusco se trata. Por ello, busqué otros mitos bella bella sobre Kāwakas en fuentes distintas del *Bella Bella Tales* de Boas. Localicé dos más —no utilizados por Lévi-Strauss—

que aluden a almejas y ogresas. Uno de ellos, recogido por Ronald Olson, confirma la opinión de que se trata de una variedad de gran tamaño:

Una mañana, la Mujer Caníbal salió con su cesta. Al volver por la tarde, llevaba la cesta repleta de *geoducks*. Tras cocinarlos, dio algunos a la vieja, quedándose otros cuantos. La muchacha, por su parte, no se comió los que le dio la Mujer Caníbal, sino que los dejó caer en su cesta. Al día siguiente sucedieron las mismas cosas, pero la vieja aconsejó a la muchacha: «Colócate los cuellos de los *geoducks* en los dedos cuando la veas venir. Y cuando entre, agita los dedos para asustarla.» Así que la muchacha esperó a la giganta en la puerta y le mostró los dedos. La Caníbal se asustó tanto que al intentar huir cayó, rodó por un acantilado y se mató. (Olson, 1955: 339.)

El *geoduck* (*Panope generosa*) a que hace referencia la versión de Olson es todavía más grande que la almeja gigante, y con su sifón de cuatro pies de longitud es probablemente el mayor bivalvo de zona litoral del mundo.

En la otra versión que localicé aparecen de nuevo las almejas gigantes. Este es el incidente central de dicha versión, tal como lo narra la señora Humchitt, hablante bilingüe del dialecto heiltsuk bella bella:

Y [la vieja] le dijo a la niña que pelase las puntas de las almejas gigantes para asustar al monstruo cuando volviera de recoger almejas. Así que la niña las volvió del revés y entonó una breve canción... Y de este modo, el monstruo se cayó de espaldas después de rogarle que no hiciera eso. «Me dan miedo.» Finalmente, la niña fue encontrada y el monstruo estaba muerto. (Storie y Gould, 1973: 43-44.)

La versión de la señora Humchitt añade dos detalles nuevos: la muchacha sólo se pone en los dedos las «puntas» de los sifones y las vuelve del revés. Según se pudo saber tras una serie de entrevistas con la señora Humchitt y su marido que mantuvieron J. Rath y J. Gould (en una de las cuales también participé), la razón de que arrancara la punta del sifón y la volviera del revés se debe a que, en determinadas estaciones, el interior de la misma posee un color rojo. Esta coloración es causada por la presencia de un microorganismo que produce la florescencia oceánica de índole tóxica denominada marea roja. Así pues, los elementos míticos del cuento de la señora Humchitt hacen referencia, de forma directa, a un conjunto de afiladas y venenosas uñas de color rojo sanguino, lo cual, a mi entender, falsa de un modo decisivo la oposición dialéctica lévistraussiana entre «peligrosos» cuernos de cabra montés e «inofensivos» sifones de almeja.

Hay que reconocer que la «versión desarrollada» de los *Bella Bella Tales* no contiene ninguna referencia al hecho de que se vuelvan del revés las puntas venenosas. Pero esta omisión pudo muy bien ser consecuencia del método empleado por Boas para reunir su recopilación de mitos bella bella, método que, como veremos, tenía muy poco que ver con una investigación meticulosamente controlada. Aunque la versión de la señora Humchitt resultase ser idiosincrásica, no obstante, es indicativa de la propensión de los informantes heiltsuk bella bella a atribuir poderes letales a los sifones de almeja, con total independencia de hipotéticos contrastes con cuernos de cabra montés. En la medida en que el mundo de las ogresas se preste a la formulación de hipótesis, podemos afirmar con bastante seguridad que la ogresa sufrió su accidente mortal no porque fuera atacada con blandos, pequeños e inofensivos sustitutos de cuernos de cabra montés, sino porque lo fue con sanguinolentos penes de textura córnea y tres pies de longitud.

¿Es el estructuralismo bueno para pensar?

La argumentación expuesta hasta este momento fue publicada en *L'Homme* (Harris, 1976), junto con una réplica de Lévi-Strauss. Esta réplica nos brinda una oportunidad para observar la lógica del estructuralismo bajo condiciones controladas. Aunque nuestro autor aprovechó la ocasión para investigar otro conjunto de oposiciones de vasto alcance, me concentraré exclusivamente en su respuesta a dos cuestiones: si los sifones de almeja son o no la oposición dialéctica, de los cuernos de cabra montés y si el tesoro de la ogresa bella bella se compone únicamente de elementos terrestres.

¿Qué clase de argumentos defensivos esgrimió Lévi-Strauss frente a nuestra demostración de que la «versión desarrollada» hace referencia a sifones de almeja gigante y que, por tanto, su intento de explicar la paradoja de que unos inofensivos sifones puedan matar a una ogresa era completamente baldío? Su autodefensa invita a reflexionar sobre la integridad de los métodos estructuralistas.

Lévi-Strauss empieza por contar el número de veces que aparece la palabra almeja en los cuentos bella bella recopilados por Boas. De los tres mitos pertinentes, hace notar, sólo la «versión desarrollada» precisa que se trata de «almejas gigantes». Esto no puede ser un descuido debido a un error interpretativo de Boas y su ayudante kwakiutl George Hunt, aduce, porque «Boas y Hunt eran traductores escrupulosos» (1976: 24). Así pues, en las dos versiones restantes las almejas gigantes no intervienen en la muerte de la ogresa.

Ahora bien, es sencillamente falso que Boas o Hunt pudieran ser traductores escrupulosos de los mitos bella bella. Hunt hablaba kwakiutl pero no bella bella. Como escribió Boas en el Prefacio a *Bella Bella Tales*: «la diferencia dialectal [entre el kwakiutl y el bella bella] resultó ser tan grande que [George Hunt] sólo pudo adquirir una comprensión parcial del lenguaje, aunque sus servicios en la obtención de datos comparativos sobre vocabulario y gramática fueron de inmenso valor» (Boas, 1932: vi). Las dificultades de Hunt obedecían a que el bella bella no es un dialecto del kwakiutl, como creía Boas, sino un lenguaje totalmente independiente (John Rath, comunicación personal).

Lévi-Strauss busca auxilio en el hecho de que los primeros cuentos sobre la Kāwaka los obtuvo Hunt de un informante bella bella llamado Ō'dzē stalis, que «vivió durante algunos años en Fort Rupert y dominaba el kwakiutl» (1976: 24). Tampoco esto es cierto. Los heiltsuk bella bella recuerdan aún a Ō'dzē stalis; no era uno de ellos. Se trataba de un kwakiutl casado con una bella bella. Por ende, hemos de poner en tela de juicio su competencia para rendir cuenta exacta de los mitos bella bella.

Bella Bella Tales ofrece una frágil base para construir teorías acerca de la vida mental de este pueblo, puesto que carecemos de los textos de los mitos tal como fueron narrados en su lenguaje original. No hay que dar mucho crédito a la autenticidad de cada palabra de los *Bella Bella Tales*. Prueba de ello es, precisamente, la falta de cuidado con que se traza la distinción entre «almejas» y «almejas gigantes». Como subraya alborozadamente Lévi-Strauss, en la «versión desarrollada» del mito no se afirma que la ogresa recoja almejas gigantes todos los días, sino solamente que recoge almejas. Sin embargo, del contexto se desprende con absoluta claridad que todas las mañanas regresa de la playa con «su gran cesta repleta de almejas gigantes». En lugar de reconocer la endeblez de la recopilación de Boas como base para extraer conclusiones firmes acerca de cualesquiera aspectos, Lévi-Strauss trata de explotar en su favor la ambigüedad de la versión desarrollada en lo que atañe a las almejas. Qué más da que la cesta de la ogresa estuviera llena de almejas gigantes en el día de su muerte. Todo lo que nos dice el mito con respecto a otros episodios de este estilo es que la ogresa desentierra almejas. Por consiguiente, lo que la heroína utiliza son simplemente sifones de almeja, no de almeja gigante, ya que los recogió del suelo de una anterior colación. Dicho de otro modo: el día en que el mito especifica el contenido de la cesta debe contemplarse como una excepción. ¡De alguna manera, Lévi-Strauss sabe que los demás días no contenía almejas gigantes!

¿Cómo se han de enjuiciar las versiones de Olson y Humchitt? Lévi-Strauss desautoriza la alusión a *geoducks* que aparece en la de Olson, porque «la cultura de los bella bella en su totalidad había desaparecido ya» hacia 1923; esto es, mucho antes de que realizara su trabajo de campo. Ahora bien, esto apenas afecta al recuerdo de los mitos, puesto que la señora Humchitt estaba narrando los suyos en la década de 1970. De hecho, la señora Humchitt es la única informante bella bella bilingüe cuya veracidad como narradora de cuentos bella bella sobre ogresas está fuera de toda duda. Aun así, Lévi-Strauss piensa que sabe mejor que ella qué es lo que los bella bella deben obligar a hacer a la heroína para que mate a la ogresa, y eso que sólo dispone de la traducción que hizo Hunt del kwakiutl, mientras que la señora Humchitt, cuya familia reclama para sí el derecho a contar este mito, lo ha recibido por tradición oral de sus padres y abuelos. Para nuestro autor, la versión de Humchitt es aberrante, «pertenece al grupo, pero no es representativa del mismo».

A continuación, Lévi-Strauss presenta otro mito bella bella sobre la Kāwaka, recogido por Boas en Rivers Inlet y publicado en alemán en 1895. En él, la heroína asusta a la ogresa poniéndose bisos de mejillón en los dedos. Como los mitos aluden unas veces a almejas gigantes, otras a almejas a secas, moluscos en general o incluso mejillones, constituye un error capital afirmar que se mata a la ogresa con la ayuda de una clase definida de almejas. Sólo un espíritu cegado por el desenfrenado «empirismo que es la enfermedad servil del neomarxismo», se pondría a discutir si lo que aparece en los mitos es un determinado órgano o una particular familia de animales.

> Contrariamente a lo que piensa Harris, nada más ajeno a ese empirismo que es la enfermedad servil del neomarxismo que los mitos; su contenido no está fijado de una vez para siempre, determinando de un modo rígido un órgano en particular o un único género de bivalvo. Antes bien, varían en torno a un tema, recurriendo a distintos ejemplos de un solo órgano y, asimismo, otros órganos que difieren entre sí y que incluso pueden pertenecer a distintas familias de animales. (*Ibid.*: 28.)

Siendo esto así, tal vez sólo un espíritu amenazado ya de ruina total se atrevería a recordarle a Lévi-Strauss que fue él quien planteó la transformación chilcotin-bella bella en términos de la oposición entre sifones de almeja y cuernos de cabra montés. Es evidente que si la intención del padre del estructuralismo hubiera sido demostrar que un conjunto no especificable de órganos y criaturas constituía la transformación dialéctica de otro conjunto no especificable de ór-

ganos y criaturas, ni yo ni nadie hubiéramos deseado perder el tiempo refutando tan maravilloso disparate.

Todo esto no hace sino poner sobre el tapete otra cuestión: ¿Es necesario descubrir estructuras estructuralistas para poder comprender cualquiera o la totalidad de los modos de matar ogresas en los mitos bella bella? Es imposible mantener la necesidad de encontrar oposiciones arcanas y transformaciones secretas una vez que se ha trasladado la especifidad del órgano desde los sifones de almeja a una serie sin principio ni fin. Queda en pie un hecho bien sencillo: la ogresa es asustada de muerte con apéndices que el narrador considera capaces de aterrorizarla. Todo el juego estructuralista se ve traicionado cuando la ogresa contempla los bisos de mejillón y exclama: «¿Qué es esto? Nunca he visto nada semejante. Tengo miedo.» Está claro que lo que aterroriza a la ogresa son objetos extraños. Tanto da que sean pequeños o grandes, duros o blandos. Los mitos varían en torno a un tema, qué duda cabe. Este es precisamente el quid de la cuestión. Los narradores bella bella tienen suficiente ingenio como para inventar siempre formas nuevas y divertidas de asustar a una ogresa con cosas raras. No necesitan para nada la ayuda del pequeño estructuralista imaginario que Lévi-Strauss ve agazapado en el interior de sus cabezas.

Si el problema no estriba específicamente en que se trate de sifones de almejas sino de criaturas marinas, sería demasiado banal como para prestarle atención. Un pueblo costero como los bella bella asusta a la ogresa con cosas extrañas procedentes del mar; gentes como los chilcotin, escasamente familiarizados con la anatomía de la almeja o los mejillones, emplean para el mismo fin partes de animales que conocen bien. Ninguno de los casos es «externo al esquema». Ninguno tiene nada de «paradójico». El problema en sí y su imaginaria solución son producto, única y exclusivamente, de la mente de Lévi-Strauss.

Resta aún la cuestión referente al tesoro del potlatch y a los datos que nuestro autor puede aportar en respaldo de su tesis de que se compone exclusivamente de elementos terrestres y comprende cucharas de cuerno de cabra montés. Tenemos ante nosotros un total de seis historias sobre la Kāwaka de los bella bella. En la medida en que alguna menciona siquiera un tesoro como resultado de la muerte de la ogresa, ninguna precisa que se componga únicamente de elementos terrestres o contenga las cucharas a que aludíamos. ¿Cómo se las apaña Lévi-Strauss para salir de este atolladero? Hace notar que en su exposición original incluye la frase «esta Kāwaka, o Dzōnoqwa como los llaman los kwakiutl» (*ibid.*: 30) en la sección consagrada a explicar el contenido del tesoro de la ogresa (véase

supra, pág. 229). Esta frase me debería haber hecho comprender que nuestro conocimiento del contenido del tesoro bella bella tenía que basarse en los mitos kwakiult sobre la Dzōnoqwa y no en mitos bella bella sobre la Kāwaka. Es decir, tenemos aquí la clara admisión de que como no hay ni rastro de lo que Lévi-Strauss busca en los mitos bella bella, se ha tomado la libertad de encontrarlo en los mitos kwakiutl.

Es sabido que los textos bella bella publicados por Boas proceden sobre todo de Fort Rupert y Rivers Inlet, territorios kwakiutl o regiones en las que predomina su influencia... De lo cual se desprende que, para interpretar correctamente los textos, son los mitos kwakiutl los que hay que tener en cuenta y no tanto los de origen más septentrional [esto es, los bella bella]. (*Ibid.*: 30.)

A continuación, Lévi-Strauss pasa tranquilamente a demostrar que el contenido de los tesoros de Dzōnoqwas descrito en los mitos kwakiutl lo constituyen, en efecto, objetos terrestres. Jamás fue mi intención negar que esto fuera así. Pero, como apunta Lévi-Strauss, suprimí deliberadamente las palabras «esta Kāwaka, o Dzōnoqwa como los llaman los kwakiutl», al citar la frase: «Todos los datos mitológicos y rituales que poseemos concernientes a esta Kāwaka... apuntan al hecho de que sus tesoros proceden de la tierra...» Si lo hice, fue porque el párrafo en que aparece comienza de este modo: «Limitándonos a los mitos bella bella y chilcotin...» Entendí —y sigo entendiendo— que el problema planteado era la explicación de un mito bella bella, no de un mito kwakiutl. Supuse que si Lévi-Strauss hubiera querido hacer una demostración del método estructuralista analizando un mito kwakiutl, no hubiera dicho que se proponía analizar un mito bella bella. Me pregunto por qué no siguió su propio consejo y tomó en consideración un mito kwakiutl desde el principio. ¿Para qué preocuparse de los bella bella? La respuesta a este interrogante radica en que no hay ningún mito kwakiutl en que una ogresa sea muerta con la ayuda de sifones de almeja.

Así pues, careciendo del necesario mito kwakiutl que reuniese ogresa, potlatch, tesoro y muerte por medio de sifones de almeja, Lévi-Strauss creó sencillamente ese mito combinando elementos de cuentos kwakiutl y bella bella. Ciertamente, esto no constituye lo que se dice un ejemplo de análisis de mitos digno de la ciencia antropológica; más bien se trata de un ejemplo de mitificación que pretende convencernos de que necesitamos el estructuralismo para comprender cómo piensa la gente, cuando, en realidad, lo único que puede enseñarnos es cómo piensan los estructuralistas (cf. Thomas, Kronenfeld y Kronenfeld, 1976).

Todo esto no quiere decir que no mostremos una propensión genéticamente determinada a organizar nuestras ideas de un modo dialéctico. Esta constante propensión, empero, no puede explicar en ningún caso las complejas convergencias y divergencias de pensamiento y conducta que caracterizan a la evolución sociocultural. Como ocurre con los aspectos de la naturaleza humana en que hacen hincapié los sociobiólogos, el «binarismo» puede explicar, a lo sumo, las semejanzas. Según el criterio de orientación hacia metas de Maxwell, por tanto, el estructuralismo es *a priori* una estrategia relativamente limitada. Pero esto no es todo. Sostener que cuanto más cambian las cosas, más iguales permanecen, no sólo recorta nuestras esperanzas de llegar a comprender el mundo, sino que deshonra nuestra lucha por transformarlo.

Capítulo 8

EL MARXISMO ESTRUCTURAL

El marxismo estructural es una estrategia de investigación que conjuga aspectos del estructuralismo y del materialismo dialéctico e histórico. Sus partidarios al tiempo que prodigan insultos hacia los materialistas culturales —a quienes tachan de «mecanicistas», «materialistas vulgares» y «pseudomarxistas»—, ven en el estructuralismo, con su desprecio olímpico por la evolución y la causalidad infraestructural, una aproximación auténticamente marxista a la superestructura.

Desde un punto de vista epistemológico, lo que Lévi-Strauss y los marxistas estructurales tienen en común es un agresivo antipositivismo. Esto les convierte en aliados contra los empiristas, quienes —por contraste con sus propias penetraciones en la estructura «real»— presuntamente toman por realidad fenómenos cuyo carácter es superficial. Como los estructuralistas, algunos marxistas estructurales franceses profesan sólo de palabra el principio de que la infraestructura determina en última instancia la superestructura. Otros sostienen un concepto de la primera diametralmente opuesto al defendido por los materialistas culturales, englobando en ella componentes estructurales y superestructurales, como las ideologías de parentesco, las reglas matrimoniales y las normas que rigen sobre la propiedad y la herencia. De hecho, como tendremos oportunidad de constatar, su estrategia permite incluir cualquier cosa en el paquete infraestructural. De ahí que, en su forma más descarnada, se disuelva en un eclecticismo notorio por sus genuflexiones oportunis-

tas ante los altares políticos del izquierdismo, su vocabulario cabalístico y su exasperante esnobismo intelectual. No obstante, cuando los marxistas estructurales se toman en serio la tarea de buscar los factores infraestructurales etic, sus análisis además de ser compatibles con las teorías materialistas culturales, muestran una notable similitud con éstas. Por mi parte, no pierdo la esperanza de que acaben retractándose de sus acusaciones rituales contra el materialismo cultural y reconozcan que podría haber más terreno común entre ellos y nosotros del que comparten con el estructuralismo francés.

Malthus contra Marx

En muchos sentidos, la hostilidad hacia nuestra estrategia de que hacen gala los marxistas estructurales y materialistas dialécticos es una prolongación del ataque lanzado por Marx y Engels contra Malthus. Para un buen número de marxistas, admitir la prioridad causal de la infraestructura materialista cultural equivale, al parecer, a adherirse a la proposición de que la desigualdad y la pobreza existentes en el mundo moderno son la secuela inevitable de las presiones demográfica y ecológica. Tal vez esto explique, en parte, por qué los marxistas estructurales y materialistas dialécticos se muestran más dispuestos a plantar sus tiendas junto a las de liberales de derechas como George Dalton (véase *infra*) u oscurantistas como Lévi-Strauss que junto a las de los materialistas culturales. Pero como he señalado en reiteradas ocasiones, del reconocimiento de que el modo de reproducción desempeña un papel independiente en la evolución de los sistemas socioculturales no se deduce por fuerza que la pobreza bajo el capitalismo sea un problema primordialmente demográfico o imposible de erradicar (véase pág. 87). Una vez establecida la economía política capitalista, sus vastos efectos sobre todos los ámbitos de la vida social no pueden ser exagerados, y mucho menos negados. Ahora bien, los materialistas culturales consideramos un disparate estratégico no ver que las economías políticas capitalista, socialista, etc., son productos de procesos evolutivos milenarios cuya plena comprensión requiere la especificación de las condiciones infraestructurales que dan nacimiento a unas formas en lugar de otras. Error de idéntica magnitud lo constituye, a nuestro entender, el pasar por alto el hecho de que el destino de una determinada economía política, ya establecida, depende de las consecuencias infraestructurales de sus actividades político-económicas. El capitalismo, tal como lo conocemos hoy en día, no podrá seguir sien-

do el mismo tras el agotamiento de su base energética de combustibles fósiles.

Marx, Lévi-Strauss y el marxismo estructural

Los marxistas estructurales afirman que existe un importante grado de continuidad entre marxismo y estructuralismo. Tanto Marx como Lévi-Strauss descubrieron la existencia de estructuras ocultas gobernadas por leyes internas de transformación dialéctica. Sin embargo, también hicieron hincapié en la imposibilidad de reducir unas estructuras a otras. Así, de acuerdo con Godelier (1977: 46), el estructuralismo se basa en las siguientes proposiciones:

A) Toda estructura es un conjunto determinado de relaciones ligadas las unas a las otras, según leyes internas de transformación que hay que descubrir.

B) Toda estructura combina elementos específicos que son sus componentes propios, y, por esta razón, es inútil pretender «reducir» una estructura a otra distinta.

C) Entre estructuras diferentes pertenecientes a un mismo sistema existen relaciones de compatibilidad, cuyas leyes hay que encontrar, pero no hay que entender esta compatibilidad como el efecto de mecanismos de selección necesarios para el logro de un proceso biológico de adaptación al medio.

Para Godelier, el descubrimiento marxiano del origen de la plusvalía capitalista en el trabajo no pagado representa el ejemplo paradigmático del hallazgo de estructuras ocultas.

Consideradas desde el punto de vista de su existencia real, y, por tanto, de las ideas con que sus portadores y agentes tratan de comprenderlas, se verá que la forma exterior de las relaciones económicas tal como se manifiesta en la superficie difiere mucho —en realidad es todo lo contrario— de su forma esencial interior, aunque oculta, y del concepto que a ella corresponde. (Marx, citado en Godelier, 1977: 46.)

Esto se halla en consonancia con la insistencia de Lévi-Strauss en que bajo la superficie del mito se oculta un proceso de oposiciones binarias que invierte la realidad aparente.

Algunos marxistas estructurales no tienen inconveniente en admitir que Lévi-Strauss ha aceptado sólo de palabra la prioridad en última instancia de la infraestructura. Pero esto no les inquieta porque entienden que Marx y éste comparten un principio todavía más importante: el ya citado de que las estructuras (y superestructuras) no son «reducibles» a la infraestructura. De ahí que al reformular

la propuesta básica del marxismo acerca de la determinación de la superestructura por la infraestructura, Maurice Godelier añada un énfasis que seguramente otros marxistas no negarían, pero que tampoco destacarían como nota sobresaliente del materialismo histórico. Según este autor (1977: 46), Marx

fue el primero en formular la hipótesis de la existencia de relaciones de correspondencia y de compatibilidad entre fuerzas productivas y relaciones de producción, y entre modo de producción y superestructuras, *pero sin pretender por ello reducir estas últimas a simples epifenómenos de aquél.* (Las cursivas son mías.)

¿Tiene algún valor la idea de que el estructuralismo se «confunde» con el marxismo porque trata de penetrar bajo la superficie de los fenómenos? No lo creo. Todas las estrategias de investigación (materialismo cultural incluido) se esfuerzan, en mayor o menor medida, por apartarse de las apariencias superficiales de los fenómenos y por desentrañar su «secreto» interno. Así, la división del campo de investigación materialista cultural en conductas emic y etic y acontecimientos mentales emic y etic refleja la intención de descubrir una realidad diferente del estado ordinario de conciencia mistificada. El problema verdaderamente trascendental no estriba en buscar o dejar de buscar «estructuras ocultas», sino en cómo hacerlo; esto es, en los principios teóricos y epistemológicos que auspician esta búsqueda. En el plano epistemológico, el hecho de que Godelier acepte las «estructuras» lévi-straussianas como ejemplos paradigmáticos de lo que se debe hallar es prueba de una adhesión a entidades no operacionalizadas que, en algunos casos (como se demostró en el capítulo anterior), gozan de una existencia completamente imaginaria o, cuando menos, no verificable.

En el plano de los principios teóricos, el pretendido acuerdo entre Marx y Lévi-Strauss sobre el carácter no epifenoménico de la estructura y superestructura pone de relieve una adhesión a la indeterminación histórica. Como demostraré en las siguientes secciones, el concepto de Godelier de una estructura irreducible alínea inevitablemente al marxismo estructural, además de con el estructuralismo, con el particularismo histórico y otras formas de eclecticismo.

Las relaciones sociales de producción

Con arreglo a la formulación marxiana del principio del determinismo infraestructural, analizada en el capítulo 3, el modo de pro-

ducción consta de fuerzas productivas y relaciones de producción. El primero de estos conceptos es bastante claro y corresponde a las interacciones tecno-ambientales de índole conductual-etic; el segundo plantea, en cambio, un grave problema de definición, ya que se refiere a los mecanismos emic y etic que regulan el acceso a los recursos, el control sobre los insumos de trabajo y la distribución del producto. Esto significa que, para Marx, las relaciones sociales de producción comprendían elementos que, normalmente, agrupamos bajo epígrafes como propiedad, estratificación de clases y de castas, empleo e incluso los aspectos ideológicos de estos componentes.

Creo que tenemos buenas razones para pensar que Marx atribuía a las fuerzas productivas prioridad causal sobre las relaciones de producción cuando afirmaba que a medida que se desarrollan las primeras, las segundas se convierten en trabas suyas (véase pág. 166). Con todo, lo cierto es que incluyó a ambas en el modo de producción.

A mi modo de ver, por razones especificadas *infra* (págs. 80-87), cabe obtener un modelo de causalidad sociocultural más parsimonioso y coherente separando los aspectos emic de las relaciones sociales de producción de los de tipo etic y asignando estos últimos al nivel de las economías doméstica y política. En síntesis, nuestras diferencias con los marxistas estructurales consisten en que éstos juzgan la ambigüedad de la formulación marxiana, no como un pasivo, sino como un activo; niegan la necesidad de discernir las relaciones de producción emic de las de tipo etic (o las dimensiones emic y etic de cualquier otra cosa), y rechazan la posibilidad de explicar las relaciones de producción en función de las fuerzas productivas. Como las relaciones de producción marxistas estructurales se componen, por definición, tanto de «estructuras» etic como emic, se comprende con facilidad por qué los partidarios de esta estrategia insisten tanto en que no se trate a otros aspectos de la estructura y superestructura como epifenómenos y no se los «reduzca» al modo de producción.

Según Jonathan Friedman (1975: 162), las relaciones sociales de producción representan «el conjunto de relaciones sociales (esto es, no técnicas) que determinan la racionalidad interna de la economía, el uso específico que se da a los medios de producción y la distribución del tiempo de trabajo social y el producto totales». En las sociedades pre-estatales se trataría de la pauta de acceso a la tierra y a otros recursos distribuidos por o entre grupos como las secciones, los linajes, o los «grandes hombres» y sus seguidores; en las capitalistas, de la propiedad de los medios de producción por parte de una clase, la cual explota, gracias a ella, a otra clase:

Para simplificar, podría decirse que el capitalismo se caracteriza por una relación social entre clases que permite a una de ellas, la que «posee» el capital, explotar a la otra. El capital es en sí mismo, pues, una relación social de producción. Esta relación social contiene una tendencia hacia el desarrollo de las fuerzas productivas, que surge de la necesidad inherente de expandir la tasa de explotación. (Kahn, 1975: 147.)

Los marxistas estructurales comparten con los materialistas dialécticos la fe en que Marx sacó a la luz las secretas leyes internas del modo de producción capitalista. Su meta es el descubrimiento de leyes análogas propias de otros modos de producción, en concreto, de las sociedades precapitalistas. Y esperan encontrar el secreto de estas leyes de desarrollo que hay que descubrir en las contradicciones ocultas de las relaciones de producción o en otros sectores, más o menos autónomos, de los sistemas socioculturales:

A diferencia de algunos materialistas, no partimos del supuesto de que los distintos niveles de una formación social resulten unos de otros. Todo lo contrario, la variación y el desarrollo de los subsistemas depende directamente de sus estructuras internas y sus contradicciones intrasistémicas. (Friedman, 1975: 163.)

Con todo, cabe preguntarse si Marx descubrió verdaderamente una ley intrasistémica válida del desarrollo capitalista. ¿Existe una dinámica peculiar al modo de producción capitalista que se desenvuelva independientemente de las influencias externas, o sea, de las condiciones demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales de la infraestructura materialista cultural? El fracaso del marxismo a la hora de predecir las condiciones en que han ocurrido las revoluciones «socialistas» cruciales (en una Rusia industrialmente subdesarrollada y en la China campesina, y no en países industrializados, como Alemania o Japón), tanto como el considerable grado de socialización alcanzado, *sin* revolución, por Suecia, Dinamarca, Holanda y Noruega no inspira confianza en el concepto hegeliano-marxista-leninista de la causalidad infraestructural. Como recordaba hace poco Raymond Firth (1975: 52) a los partidarios de las leyes internas de transformación dialéctica:

La miseria de la clase obrera no es cada vez más acusada; los salarios no se están reduciendo al mínimo; en muchos países una burocracia gerencial ha sucedido al empresario capitalista; la clase obrera occidental en lugar de cerrar filas con las masas de los países menos desarrollados, consiente en que la brecha que la separa de éstas siga ensanchándose; las sociedades revolucionarias tienen sus propias luchas de poder, más severas en la acusación, más brutales en el trato de los vencidos que las del mundo capitalista. (Firth, 1975: 52.)

Uno se pregunta, en consecuencia, cómo es posible que los marxistas estructurales estén tan seguros de que su género de marxismo es superior al de los materialistas «vulgares» y «mecanicistas». ¿Puede deberse el fracaso predictivo descrito por Firth a la suposición errónea de que las relaciones de producción desempeñan un papel autónomo en la historia? ¿Cabe la posibilidad de que estos fallos de predicción tengan algo que ver con el menosprecio del empirismo y el operacionalismo? Como ha demostrado Jerrold Siegel (1978: 351 y ss.), el propio Marx no las tenía todas consigo en lo que atañe a la respuesta al primero de estos interrogantes.

Dominación, constreñimiento y ambigüedad

Para preservar a la doctrina del carácter independiente o irreducible de las estructuras de la indeterminación absoluta, los marxistas estructurales recurren a una distinción entre «dominación» y «constreñimiento». El constreñimiento es, según Friedman, una determinación negativa: establece lo que las cosas no pueden ser, no lo que deben ser. La dominación determina, por el contrario, lo que las cosas deben ser; es decir, sus caracteres específicos. La infraestructura materialista cultural meramente *constriñe* las relaciones de producción; éstas, en cambio, *dominan* el sistema en su totalidad.

> Partiendo del ecosistema se alza una jerarquía de constreñimientos que fija los límites de compatibilidad funcional entre los distintos niveles, y por ende, los de su variación interna. Se trata de una determinación fundamentalmente negativa, puesto que delimita lo que no puede ocurrir, no lo que debe ocurrir... Las relaciones de producción, que operan en sentido contrario, dominan todo el funcionamiento del sistema, definiendo los rasgos específicos del modo de producción y sus tendencias evolutivas. (Friedman, 1975: 163-164.)

Pero la distinción entre determinación negativa y positiva (que no debe confundirse con la retroalimentación positiva y negativa) no sólo carece de significado en un sentido operacional, sino que es contraria al núcleo de verdad de la lógica hegeliana. Los constreñimientos ecológicos no se limitan a determinar lo que una cosa no puede ser. La ecología del Artico, por ejemplo, hace bastante más que desaconsejar a los esquimales cazar desnudos; determina que han de ponerse algo encima. Asimismo, la de los san hace algo más que desalentarles de practicar la agricultura en el desierto; determina que habrán de obtener su ración de calorías como cazadores-recolectores. Más adelante, utilizaré el ejemplo de los tabúes dietéticos para demostrar que es falsa la afirmación de que los constreñimientos eco-

lógicos no pueden definir el carácter específico de las prácticas culturales. En términos hegelianos, las cosas no son sólo lo que son, sino también lo que no son. O según la terminología positivista, todo constreñimiento es una determinación; toda determinación es un constreñimiento.

Hay una manera muy fácil de expresar lo que quiere decir Friedman. En un contexto de probabilidad operacional, la distinción entre determinación negativa y positiva significa que ciertos factores explican una mayor cantidad de las variaciones observadas que otros. O sea, ciertos factores permiten dar cuenta de un número mayor de rasgos específicos de los sistemas socioculturales porque son determinantes más poderosos. Así pues, lo que quiere decir es que las relaciones de producción en general son responsables de más características de los sistemas socioculturales que la infraestructura materialista cultural. Ahora bien, ¿cómo se compagina esta proposición con la afirmación de que las determinaciones «negativas» de la infraestructura son las que «fijan los límites de compatibilidad funcional»? En efecto, si las relaciones de producción operan dentro de los límites impuestos por la infraestructura materialista cultural, entonces dicha infraestructura tendrá que estar conectada por medio de una serie de cadenas causales probabilísticas a todos y cada uno de los rasgos específicos supuestamente dominados por la dinámica autónoma de unas «estructuras» irreducibles.

La afirmación de que la infraestructura desempeña un papel meramente «constrictivo» en tanto que el de otros factores es «dominante» sólo puede enjuiciarse en el plano de las teorías; es cuestión del alcance, aplicabilidad y parsimonia relativos de dos formulaciones opuestas: las teorías infraestructurales y las estructurales y superestructurales. Nuestra estrategia sostiene que la infraestructura a la vez constriñe y domina; no obstante, sólo la comparación de los corpus teóricos producidos por ambas estrategias puede resolver este problema. Más adelante, nos ocuparemos directamente de ella. Antes, empero, es necesario hacer ciertos comentarios en torno a las implicaciones antimaterialistas de la doctrina de la independencia o no reducibilidad de las «estructuras».

El fetichismo del materialismo histórico

Cuando los estructuralistas —marxistas o lévi-straussianos puros— hablan de «estructura» no se proponen establecer ninguna distinción entre las dimensiones emic y etic, o entre componentes mentales y conductuales. Así, el determinismo dominante que, se-

gún Friedman, incide sobre los sistemas socioculturales se compone de elementos que, según el materialismo cultural, no sólo son estructurales en lugar de infraestructurales, sino también superestructurales, mentales y emic más que estructurales, conductuales y etic.

Friedman admite que los escritos de Marx y Engels contienen numerosos epigramas en los cuales las imágenes espiritualizadas que las gentes se forman de los procesos productivos de sus propias sociedades son consideradas clarísimamente como efecto, y no como causa, de dichos procesos. Dos de los pasajes más célebres (véase página 45 y pág. 71) aparecen en *La ideología alemana* y la *Contribución a la crítica de la economía política*. Sin embargo, Friedman propone que no les prestemos atención:

> Omitiremos aquí *La ideología alemana* y la *Contribución a la crítica de la economía política* que, con un puñado de opiniones epigramáticas, han servido de excusa para el género más vulgar de materialismo y pasaremos a los *Grundrisse* y *El capital*, especialmente el segundo, sin duda alguna el ejercicio más científico de la carrera de Marx. (Friedman, 1974b: 30.)

Entiende que estas opiniones epigramáticas «pueden prestarse, de hecho, a las interpretaciones más vulgares» (*ibid.*: 61, n. 2). (Cabe preguntarse qué efecto hubiera tenido este constante uso peyorativo del adjetivo «vulgar» sobre los miembros del primer partido marxista francés, fundado por el yerno de Marx, Paul Lafargue, que se autocalificaba de «partido de la barriga».) Mas supongamos que las dos obras en cuestión sean «desechables». Como todo el mundo sabe, muchos otros escritos de Marx encierran opiniones similares. Por ejemplo, el *Manifiesto comunista*: «¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material» (Marx y Engels, 1959 [1848]: 26)? *La miseria de la filosofía*: «Al adquirir nuevas fuerzas productivas los hombres cambian su modo de producción; y al cambiar su modo de producción, la manera de ganar su vida, cambian todas sus relaciones sociales... Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías conforme a sus relaciones sociales» (Marx, 1971 [1847]: 109). Las ocho tesis sobre Feuerbach: «La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica» (Marx, 1976 [1848]: 5). La carta a P. V. Annenkov: «Las formas económicas en que los hombres producen, consumen e intercambian son transitorias e históricas. Con la adquisición de nuevos métodos

productivos, los hombres cambian su modo de producción, y con éste, todas las relaciones económicas que son, única y exclusivamente, las relaciones necesarias de este modo de producción particular» (Marx, 1971 [1846]: 182). Y, por último, *El capital* mismo: «la tecnología nos descubre la actitud del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida, y, por tanto, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ellas se derivan» (1975 [1867]: 372, n. 3). Por no mencionar las numerosas opiniones similares de Engels, como, por ejemplo, las expresadas en el «Discurso ante la tumba de Marx», ya citado (pág. 163), o en el *Anti-Dühring*: «Cualquier religión... no es más que el reflejo fantástico, en las cabezas de los hombres, de las fuerzas externas que controlan su vida diaria...» (Engels, 1972 [1878]: 344).

No quiero, de todas formas, prolongar esta búsqueda del santo grial. El hecho es que ni los *Grundrisse* ni *El capital* son Escrituras sagradas que autoricen una fetichización del materialismo histórico. Lo que encontramos en estas obras, lo mismo que en la totalidad del corpus teórico del materialismo dialéctico, es la inevitable ambigüedad asociada con cualquier visión de la causalidad sociocultural que no distinga entre los componentes mentales y conductuales, emic y etic de los sistemas socioculturales. Así, para Marx muchos aspectos de las sociedades capitalistas, aparte de su peculiar superestructura religiosa, eran «imaginarios», «irreales» o «fantasmagóricos». Las mercancías son «fetiches» porque encubren o disfrazan sus orígenes en los procesos de trabajo. El propio dinero es una forma «fetichista» del trabajo. Las relaciones sociales de producción revisten, a los ojos de los que participan en ellas, «la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales». El capital mismo no supone sino una forma mistificada del trabajo que tiene la capacidad para la expansión ilusoria. Posee la «cualidad oculta de añadirse valor a sí mismo». Salarios, renta y beneficios constituyen una mera mistificación fenoménica del modo de producción, que «hace invisible la realidad, invirtiéndola, [y] forma la base de todas las ideas jurídicas del obrero y del capitalista, de todas las mistificaciones del modo de producción capitalista» (Marx, citado en Friedman, 1974b: 34).

Friedman subraya, correctamente, que Marx asigna a estas «ficciones» un papel determinativo. Toda la dinámica interna que, se supone, induce la caída de la tasa de plusvalía y las crisis cada vez más profundas del ciclo económico se funda, después de todo, en los mismos elementos del capitalismo que Marx califica de fetiches, elementos que, con arreglo a una interpretación literal de su obra,

son «irreales» e «ilusorios». Ahora bien, como se vio en el capítulo 2, es precisamente esta equiparación de irrealidad e ilusión la que revela la necesidad de diferenciar lo mental de lo conductual y la dimensión emic de la etic. Las categorías del pensamiento capitalista no son irreales; son sencillamente los aspectos mentales y emic de los procesos de producción y distribución bajo los modos de producción capitalistas. La exégesis de Friedman de *El capital* demuestra que Marx careció de los instrumentos epistemológicos que hubieran permitido evitar esa ambigüedad que, con razón, le atribuye. La tarea que hemos de acometer consiste en eliminarla mediante una revisión de la epistemología marxista-leninista, ya que los fallos predictivos del marxismo citados por Firth están directamente relacionados con un exceso de énfasis en la dinámica interna de las dimensiones mentales y emic de los sistemas capitalistas.

Los marxistas estructurales, empero, son a la vez estructuralistas y marxistas dialécticos precisamente porque rechazan las puntualizaciones empiristas y operacionales en torno a la naturaleza de los fenómenos socioculturales. Por ello, Friedman interpreta la confusión marxiana de lo mental y lo conductual, lo objetivo y lo subjetivo, etc., como una dispensa para abandonar el principio de la determinación infraestructural. Está dispuesto a conceder que «ilusiones» como el beneficio, la renta y el interés son epifenómenos, «categorías puramente secundarias», pero no tanto a considerar el dinero en sí como la «mera imagen mistificada de algo más real». Pese a ser un fetiche, el dinero

> es el activador de todo el sistema, determinando la particular forma social de explotación y también su desfiguración. Así pues, se trata de una relación social que es en sí misma un fetiche, determinando a la vez el hecho de la explotación y su apariencia. (*Ibid.*: 35.)

Ciertos fetiches son «opacos», en el sentido de que enmascaran los procesos «reales» de producción, pero no son ilusorios, porque determinan los procesos reales de producción: «el capital monetario no es una ilusión basada en la producción real, sino la precondición social de ésta» (*ibid.*: 56).

No deja de ser verdad que la teoría del capitalismo de Marx descansa, en parte, sobre una dinámica interna correspondiente a las consecuencias lógicas de un conjunto de reglas mentales y emic que rigen el cambio y el valor monetario (el papel es etic, pero su valor es emic). Con todo, no se basa ni exclusiva ni aun primordialmente en la inevitabilidad de la caída de la tasa de beneficio y de las crisis cada vez más profundas del ciclo económico. Marx puso un én-

fasis idéntico, si no mayor, en los procesos materiales (etic) de la explotación: la extracción (etic) de cantidades de trabajo del proletariado en beneficio de la clase dominante, gracias a su control sobre los medios de producción, extracción que a su vez depende, más o menos directamente, del control sobre los medios físicos (etic) de coerción, encarnados en el aparato policíaco-militar del Estado. Sin ese control, las normas que gobiernan el cambio y el valor monetarios, los contratos, salarios, rentas, beneficios —en suma, toda la estructura emic y mental de la empresa capitalista— desaparecerían de la noche a la mañana. Como todas las representaciones equivocadas, las categorías emic y mentales del capitalismo disfrutan de un poder respaldado no tanto por la fragilidad del intelecto humano como por la fragilidad del cuerpo humano.

La desmaterialización del capitalismo en el marxismo estructural se corresponde estrechamente con la desmaterialización del matrimonio, las alianzas asimétricas y el origen de la estratificación en Lévi-Strauss. Lo que en éste son ciclos celestiales, en el otro es un capital celestial.

La peste borbónica

Convencido de que el fetiche del dinero constituye la estructura dominante del capitalismo, Friedman se propone encontrar estructuras dominantes análogamente «opacas» pero no ilusorias en las sociedades precapitalistas. El papel del culto a los antepasados en la evolución del Estado asiático proporciona un ejemplo idóneo. En un principio, los cabecillas de los linajes representan a la comunidad ante los antepasados, a quienes se atribuye un control sobre ésta. Pero, después, algunos linajes aseguran tener el control sobre los antepasados y obtienen así un monopolio sobre los espíritus dispensadores de riqueza. Esto les permite explotar a sus congéneres:

> Si el jefe goza de privilegios especiales, si recibe corveas o tributos, ello obedece exclusivamente a que *es pensado,* en tanto cabeza del linaje mayor, como el mediador necesario entre la comunidad en su conjunto y lo sobrenatural... El hecho de que ciertos linajes lleguen a dominar la comunidad, *merced al control de las fuerzas sobrenaturales, se debe* a que el proceso de producción es representado cabeza abajo... El monopolio sobre los espíritus «dispensadores de riqueza» es de la misma índole que el monopolio sobre el capital monetario. *El control de ambos elementos asegura la dominación sobre la reproducción material y la explotación del trabajo de la sociedad.* (Friedman, 1974b: 58-59 [las cursivas son mías].)

El control sobre la producción se cede permanentemente a una clase dominante porque los miembros de la clase explotada piensan, erróneamente, que la primera tiene derecho a explotarles; por su parte, la clase dominante perdura porque también está dominada por las relaciones «fetichistas» imaginarias: «El derecho de la clase de la realeza o de los jefes sobre el excedente no tiene otra base que el lugar instrumental que ésta ocupa en las condiciones de reproducción imaginarias de la sociedad» (*ibid.*: 59). Como ha puesto de relieve Allan Berger (1976), este análisis no logra suministrar una teoría capaz de dar cuenta de la específica forma religiosa de la «fetichización» de las relaciones de producción o de su carácter necesario. Por mi parte, añadiría que el modelo de Friedman es contrario a la premisa fundamental de todo enfoque auténticamente materialista de la estratificación social: a saber, que la mistificación de lo que ocurre en la infraestructura es consecuencia, nunca causa, de la explotación. Todos los estados se basan en un monopolio de los instrumentos de coerción por parte de una clase dominante. La explotación es algo más que la dinámica interna de nuestras fantasías. No hay que confundir el gobierno de la clase dominante con los actores de *Disneyland*. Los monopolios —sobre los ancestros o el capital— se fundan en el control sobre fuerzas materiales, no en ilusiones ideológicas. Las clases dominantes no se limitan a controlar ilusiones: su control se extiende a esos fenómenos etic y conductuales que llamamos policías y ejércitos, fenómenos capaces de hacer cosas muy tangibles a los cuerpos humanos.

De este modo, al sustituir el control sobre la fuerza por el control sobre el espíritu, el marxismo estructural hace retroceder el marxismo a sus orígenes hegeliano-burgueses. Eric Wolf ha sugerido que, durante las décadas de 1930 y 1940, la antropología contribuyó al oscurecimiento de la economía política a fuerza de describir las culturas como entidades orgánicas en las que «todo era ideología y moralidad, y nada economía y poder» (1972: 257). En el fondo, el marxismo estructural es también indiscernible de la estéril ingenuidad de esas «criaturas liberales perdidas en oscuros bosques» descritas por Wolf, que «hablaban de pautas, temas, cosmovisiones, *ethos* y valores, pero no del poder» (Wolf, 1972: 256-257).

La infraestructura estructuralista

El materialismo cultural reconoce la importancia de las creaciones emic y mentales —antepasados, linajes, interés, renta, benefi-

cios— para la explicación de acontecimientos históricos concretos. Eso es lo que queremos decir cuando hablamos de la existencia de una retroalimentación entre infra y superestructura. Los marxistas estructurales, sin embargo, tienen las miras puestas en algo distinto. El problema, para ellos, no es de retroalimentación, ya que como no hay criterios explícitos para definir la infraestructura, hay libertad para meter o sacar de ella cualquier parte del sistema social. Según Godelier:

Cuando Marx distinguió entre infra y superestructura, y supuso que la lógica profunda de la evolución y de la historia depende en último análisis de las propiedades de su infraestructura, no hizo más que poner de manifiesto... una jerarquía de funciones y de causalidades estructurales, sin prejuzgar en modo alguno la naturaleza de las relaciones sociales que en cada caso asumen estas funciones, ni el número de funciones que puede desempeñar una estructura. (Godelier, 1975: 15.)

Volviendo a citar a Friedman (1975: 198): «un elemento antaño superestructural pasará a integrarse en la relación de producción». En el mismo volumen, Maurice Bloch afirma lo siguiente acerca de la organización social en Madagascar: «para los merina, el sistema de parentesco forma parte de la superestructura; para los zafimaniry, de la infraestructura» (Bloch, 1975: 222). El principio aquí enunciado constituye el principio teórico básico del eclecticismo (cuyas consecuencias teóricas examinaremos en el capítulo 10). Y el eclecticismo no dejará de serlo porque se proponga en nombre de Karl Marx. Cualquier fundamentación empíricamente válida de variables estructurales y superestructurales en la infraestructura, por provisional o incompleta que sea, representa un progreso frente al permanente estado de ignorancia mistificada que comporta la aceptación de cualesquiera aspectos de las relaciones de producción o de la religión como datos irreductibles e independientes. Al fundamentar las religiones del amor y la misericordia, la porcofilia, la porcofobia, el amor a las vacas, la brujería, el mesianismo, los sacrificios humanos, los sistemas de «grandes hombres», la filiación, la poliginia, etc. en la infraestructura (Harris, 1974, 1977a y capítulo 4), los materialistas culturales no suponen que se haya logrado explicar exahustivamente todas las particularidades de estos fenómenos tal y como se producen en sociedades particulares. Pero estas clarificaciones provisionales y preliminares (cuyo valor por comparación con la oscuridad total parece irrebatible) nos sugieren que los marxistas estructurales han hecho un fetiche opaco de las transparentes limitaciones de sus propios principios teóricos y epistemológicos.

Marxismo «soft core»

Siempre que los marxistas estructurales hacen hincapié en la importancia que la economía política reviste en las sociedades estatales, sus análisis suelen mostrar un acusado paralelismo con los del materialismo cultural, aun cuando son menos completos que éstos, en tanto y cuanto no brindan una explicación del origen de las estructuras político-económicas en términos de procesos infraestructurales.

Por ejemplo, en su intento de definir lo que denomina «la naturaleza exacta de la diversidad y unidad de las relaciones sociales y económicas» de la sucesión de culturas andinas, Maurice Godelier demuestra cómo ideologías y rituales religiosos similares cumplieron funciones diferentes en relación con distintos sistemas políticos. Así, en la época preincaica, las ideas y prácticas religiosas asociadas con las jefaturas realzaban la cooperación voluntaria entre productores igualitarios. Tras la conquista inca, los mismos rituales e ideas fueron uncidos a una pauta de explotación, ejercida mediante una administración centralizada, y utilizados como base para reclutar mano de obra por el sistema de corvea. Finalmente, tras la conquista española, se introdujeron rituales y creencias nuevos —los sistemas de fiestas y *cargos*— al objeto de ajustar la pauta de explotación a una forma compatible con la ideología católica. «La economía de prestigio y la competencia por *cargos* echaron raíces y fueron toleradas por los españoles dominantes porque ya lo justificaba su propia ideología política y católica» (Godelier, 1974: 71).

Ninguna de estas conclusiones es incompatible con mis análisis del sistema de fiestas y *cargos* (Harris, 1964a) y algunas se encuentran ya prefiguradas en ellos. De todas maneras, la explicación de Godelier es más restringida, puesto que deja sin explicar por qué el sistema *cargo*-fiesta no fue una característica universal de la explotación de la fuerza de trabajo humana en otras partes del Nuevo Mundo, como el Brasil y el Caribe, donde el catolicismo también era la ideología de las clases dominantes. La comprensión de las diferentes pautas de relaciones raciales y explotación clasista en el Nuevo Mundo debe tomar como punto de partida la relación entre los sistemas de las tierras bajas tropicales y semitropicales, que empleaban esclavos africanos, y los sistemas de haciendas de las tierras altas, basados en la servidumbre. Esta diferencia se remite, a su vez, a los peculiares rasgos demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales de las infraestructuras de las tierras altas y bajas en la época del contacto. Factores ecológicos explican los diferentes niveles de desarrollo sociopolítico del Brasil y de los Andes; de éste deducimos la diferencia en tamaño y calidad de las fuerzas de trabajo autóctonas del Perú y del

Brasil, y de aquí, la importación de esclavos africanos para trabajar en una agricultura orientada hacia el mercado, en un caso, y la extracción de corvea y el sistema de haciendas con peonaje amerindio, en el otro (véase pág. 132 para el lugar general de tales teorías en el corpus materialista cultural). Así pues, la conclusión de Godelier (1974: 67) en el sentido de que los «mecanismos de competencia y redistribución adoptaron una forma correspondiente a la ideología católica de las clases dominantes, y se expresaron de una forma que éstas podían tolerar», parece convincente solamente porque esquiva el problema de por qué estaban las clases dominantes andinas sujetas a un modo de explotación particular: a saber, el sistema de haciendas. Godelier acaba, pues, destacando una relación causal que, en rigor, no es sino un bucle de retroalimentación en un proceso de adaptación más vasto cuya propia existencia queda oculta por la doctrina de la irreducibilidad de la estructura a la infraestructura.

No es infrecuente que los marxistas estructurales presenten versiones estrechas y «no reducidas» de teorías materialistas culturales más amplias y de base infraestructural. Pero además, y pese a todos sus pronunciamientos antagónicos, cuando descienden al problema de las causas últimas de los diferentes modos de producción, imitan nuestra estrategia. De hecho, salvo por la retórica y opacidad del estilo estructuralista, muchos marxistas estructurales se revelan, a su pesar, como materialistas culturales. Así, por ejemplo, el enfoque dado por Godelier a la explicación del sistema de ocho secciones australiano (véase pág. 101) no se queda en el poco estremecedor descubrimiento de que el parentesco puede funcionar como «relaciones de producción». En vez de ello, se plantea: «¿En qué condiciones y por qué razones determinadas relaciones sociales asumen la función de relaciones de producción y controlan la reproducción de estas relaciones y, con ella, la reproducción de las relaciones sociales en su conjunto?» (1975: 14). Hablando claro, lo que Godelier verdaderamente quiere saber es esto: ¿cuáles son las causas de los rasgos específicos de la organización doméstica y política australiana denominada sistema de ocho secciones? Ahora bien, éste es un interrogante que los materialistas culturales ya han formulado y respondido tentativamente.

Como sugerí en el capítulo 4, una probable clave para la comprensión de las reglas matrimoniales y de filiación australianas consiste en interpretarlas como intercambios matrimoniales sobre el terreno entre unidades de dos o cuatro tipos de bandas exógamas. Cuanto más árido es el hábitat y más dispersas se hallan las bandas, tanto más vital se hace el establecimiento de redes de múltiples bandas.

Las ventajas de tejer toda esta red de líneas vitales de filiación y afinidad a lo largo y ancho del desierto deberían resultar evidentes a partir de nuestro anterior examen de la ecología de la banda. De hecho, el sistema de secciones parece haber demostrado tanto valor de adaptación para los australianos que algunos de ellos, especialmente en las zonas más desérticas y de menor densidad de asentamientos, pasaron a doblar el número de tipos de clan de dos a cuatro y el de secciones de cuatro a ocho. (Harris, 1971b: 340.)

¿Cómo debemos, pues, enjuiciar el pasmoso descubrimiento de Godelier?

Dados el nivel de las fuerzas productivas y la naturaleza de las técnicas de producción, en el sentido más amplio del término, cuanto más desértico es el entorno ecológico, en mayor grado los grupos locales, las hordas, compuestas de varias familias nucleares emparentadas, se ven constreñidas a una movilidad residencial creciente, en territorios mucho más extensos y se encuentran separadas entre sí por distancias mucho mayores y durante mucho más tiempo que en las zonas menos áridas... (1975: 9.)

Godelier (1977: 52 y ss.) también va a la zaga en su análisis del ajuste funcional entre la economía doméstica mbuti y su infraestructura cazadora y recolectora adaptada a la selva. Ve tres «constreñimientos internos» en el modo de producción mbuti:

1. Un «constreñimiento de dispersión» que controla el espaciamiento y el tamaño de las bandas.
2. Un «constreñimiento de cooperación» que controla la composición por edades y sexos de los grupos que practican la caza con red.
3. Un «constreñimiento de fluidez» que impide la formación de linajes y que requiere un estado de flujo en la composición y efectivos de la banda.

Godelier ha descubierto que estos principios pueden utilizarse para explicar la idea de territorios circunscritos, la inexistencia de derechos exclusivos de las bandas sobre sus territorios; el énfasis de la terminología de parentesco en las diferencias de generación y de sexo, ciertas celebraciones rituales, amén de otros rasgos estructurales y superestructurales. Este descubrimiento, sin embargo, se limita a parafrasear el consenso alcanzado por materialistas y ecólogos culturales en relación con la forma más característica de organización doméstica y política entre bandas cazadoras y recolectoras (véase capítulo 4). Uno lee con asombro cómo Godelier se jacta de que:

Este método de practicar el análisis estructural en el marco del marxismo, a diferencia del materialismo cultural ordinario [= vulgar], no reduce las diversas instancias de una sociedad a la economía ni presenta la economía como única realidad auténtica de la que todas las otras instancias no serían más que efectos diversos y fantasmagóricos. (*Ibid.*: 55-56.)

Pero al buscar una explicación infraestructural a los «constreñimientos estructurales», que Godelier toma equivocadamente por productos de su propio análisis, los materialistas culturales no abrigan la menor intención de presentar la «economía como única realidad auténtica». Antes bien, pretenden ir más allá de las semejanzas más generales de la vida social cazadora y recolectora para pasar a los caracteres específicos de sus peculiares adaptaciones. Por ejemplo, una vez esbozada una relación funcional plausible entre la organización en bandas de los mbuti y los «constreñimientos» estructurados, sigue en pie el problema, totalmente eludido por Godelier, de que los mbuti poseen dos formas completamente distintas de organización social: relacionada una con cazadores de red y analizada por nuestro autor; vinculada la otra con la caza de arco y flecha, que ni siquiera menciona. Las bandas grandes de índole cooperativa sólo son típicas de los cazadores de red, mientras que los arqueros se caracterizan por familias nucleares independientes. William Abruzzi (1979) no está, ciertamente, tomando la «economía por única realidad auténtica» cuando demuestra que las dos formas reflejan diferentes densidades demográficas, expresiones a su vez de grados de exposición muy dispares a la penetración de horticultores sedentarios, los cuales conviven simbióticamente con los arqueros durante parte del año, pero no con los cazadores de red.

Tampoco presentamos la economía como única «realidad auténtica», cuando, yendo más lejos que Godelier, insistimos en preguntarnos por qué de todos los cazadores y recolectores del nivel de las bandas solamente los aborígenes australianos dieron a su sistema de intercambios matrimoniales, o al menos a la ideología de tales intercambios, la específica forma de las secciones y subsecciones. De acuerdo con la estrategia materialista cultural, sostengo que es razonable pensar que, con el tiempo, se logrará descubrir un grado más alto de especificidad causal mediante un análisis diacrónico más depurado de los componentes demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales de las sociedades nativas australianas. Quizá la solución adoptará como punto de arranque la observación de que la guerra en la Australia nativa parece haber sido mucho más intensa de lo que es normal entre bandas cazadoras y recolectoras. ¿A qué pudo deberse esto? Tal vez, como sugerí en el capítulo 4, tenga algo que ver con

la ausencia a nivel continental de grandes mamíferos placentales. O, a lo mejor, guarda relación con algún aspecto todavía desconocido de las especializaciones bióticas en las que abunda Australia. Me cuesta creer que para ser marxista uno deba concluir sobre una base apriorística el estudio de la contribución de estos aspectos adicionales de la infraestructura materialista cultural. Sin embargo, como dijera el propio Marx, «si eso es el marxismo, yo no soy marxista».

Sahlins y el debate substantivista-formalista

En su obra *Stone Age Economics,* Marshall Sahlins (actualmente en la Universidad de Chicago) manifiesta su agradecimiento hacia Lévi-Strauss por haberle conseguido un cargo en el Collège de France de París durante el período 1967-69, y hace notar lo difícil que sería para él devolver la cortesía y generosidad de que éste hiciera gala. También a Lévi-Strauss le debe resultar ciertamente difícil reciprocar otro aspecto distinto del intercambio. Pues al lograr que Sahlins se convirtiera parcialmente al estructuralismo ganó un formidable portavoz en los Estados Unidos, cuyos trabajos iniciales proporcionaron un modelo para muchas investigaciones materialistas culturales.

El interés de éste por el estructuralismo y su afinidad con el marxismo estructural cobraron forma durante lo que ha dado en llamarse el «debate substantivista-formalista» (Cook, 1974). Dicho debate se refiere a la licitud de aplicar los conceptos económicos clásicos, derivados de la observación de sistemas económicos capitalistas, al análisis de las sociedades preestatales («primitivas»). Para Sahlins y otros seguidores substantivistas de Karl Polanyi (1944), economía quiere decir «el proceso de aprovisionamiento material de la sociedad» (Sahlins, 1973: 284); según los formalistas, la economía es un sistema para utilizar recursos escasos al objeto de maximizar la satisfacción de necesidades: «una vez ejercida la opción con respecto a la utilización de los recursos escasos, se colmarán aquellas necesidades que se estiman más satisfactorias o con mayor utilidad marginal» (Cook, 1966: 335). Los substantivistas, al igual que los marxistas estructurales, recalcan que las economías primitivas se insertan en un conjunto de relaciones sociales —las basadas en el parentesco— completamente distinto del vigente en las economías capitalistas. En sociedades capitalistas, conceptos como economización (asignación de recursos escasos para máximo provecho personal), capital, beneficios, renta, intereses, salarios, etc., constituyen categorías analíticas pertinentes. Sin embargo, no son aplicables a sociedades en las cuales la producción, la distribución y el consumo de bienes no se insertan en el marco de rela-

ciones sociales formado por la propiedad privada y la economía política capitalista. Aplicarlos conduce, según Sahlins, a reinterpretar el mundo según la imagen, falsa y etnocéntrica, de los hombres de negocios burgueses.

En términos generales, se trata de elegir entre la perspectiva del Negocio, pues el método formalista tiene que considerar las economías primitivas como versiones subdesarrolladas de la nuestra, y un estudio culturalista [es decir, substantivista], que tiene por norma hacer honor a las diferentes sociedades por lo que son. (1972: xii.)

Desde una perspectiva materialista cultural, tanto los substantivistas como los formalistas se hallan atascados en el mismo lodazal metafísico. Afirmar que para los substantivistas la economía es el «proceso de aprovisionamiento material de la sociedad» carece de sentido a menos que se especifique cómo deben identificarse las categorías del proceso en relación con acontecimientos mentales y conductuales, y con los puntos de vista del actor nativo o el observador.

Análogamente, para los formalistas la cuestión epistemológica central es (o debería ser) no tanto si se puede o no utilizar el concepto de economización en términos de la maximización del valor para explicar conductas no capitalistas, sino si la economización y el valor se juzgan con arreglo a criterios emic o etic. Así pues, desde una óptica operacional, la definición de economía de Cook es tan imprecisa como la de Sahlins. No tiene ningún sentido preconizar el estudio de cómo se colman necesidades cuya satisfacción «se estima más satisfactoria» mediante «recursos escasos» cuando no sabemos de quién son las necesidades, ni quién las estima satisfactorias, ni de quién son los criterios conforme a los cuales se define la escasez.

La economía no tiene excedente

La posición básica del substantivismo —que la economía es el proceso de aprovisionamiento material— tendría todo el sentido del mundo si se refiriese al proceso de aprovisionamiento etic y conductual. Por desgracia, los substantivistas junto a los que Sahlins plantó su tienda eran idealistas, relativistas e indeterministas. Y aunque no deja de ser verdad que estaban interesados en «hacer honor» a las diferencias culturales, su interés por deshonrar el intento de alcanzar una ciencia de la sociedad parece haber sido aún mayor. Su substantivismo consistía en remitir los procesos económicos exclusivamente a las dimensiones emic de la vida social.

Los efectos devastadores de semejante posición se hicieron patentes en el enfoque substantivista del concepto de excedente. En abierto desafío a la proposición fundamental del marxismo de que la expropiación de un excedente sobre la producción de subsistencia constituyó la base para el desarrollo de la estratificación social, el substantivista Harry Pearson declaró que la «economía no tiene excedente». Quiso decir con esto que el excedente, como todos los procesos económicos, carecía de existencia empírica fuera del sistema social en que estaba instituido. Pero como, desde su punto de vista, «los sistemas sociales implican conceptos parsoniano-weberianos de acción social», la entidad instituida —el excedente sobre la producción de subsistencia— sólo podía existir en el pensamiento de los actores: «El hombre en sociedad no produce un excedente a menos que le dé esa denominación, y después su efecto viene dado por el modo en que se halla institucionalizado» (Pearson, 1957: 325-326).

En un artículo escrito para rebatir a Pearson, yo señalé que tenía que haber una forma de medir el «excedente» independientemente de que los actores pensaran que poseían menos o más que suficiente, porque sin una medida independiente de la producción, no era posible una ciencia intercultural de la sociedad.

La negación [de Pearson] de la primacía cronológica y funcional de las necesidades biológicas y de la adaptación tecnoambiental para la satisfacción de las mismas equivale a renunciar a la búsqueda de orden entre los fenómenos interculturales. Y esto no se debe sencillamente a que su crítica de la teoría del excedente sea insostenible, sino a que el modo que ha elegido para refutarla conduce inevitablemente a la conclusión de que los fenómnos socioculturales son, esencialmente, resultado de procesos caprichosos y arbitrarios. (Harris, 1959: 188.)

Pearson aducía que la sociedad tenía el «poder» de «emplear los recursos físicos de maneras que pueden ser consideradas más importantes que un nivel dado de subsistencia». Este «poder», escribí, era «el poder de elección, pero elevado a niveles pasmosos, con una capacidad selectiva y creativa ilimitada y bajo las incognoscibles condiciones delimitadas por los secretos confines de la voluntad colectiva o individual» (Harris, 1959: 188). Como es obvio, el argumento de Pearson es aplicable a cualquier sector de la cultura. Por ello, una respuesta efectiva al relativismo y el idealismo (con su enmascaramiento de las bases materiales de la explotación) requería una reformulación de todo el conjunto de presupuestos epistemológicos, sin excluir los empleados en nombre del materialismo (como la insistencia de Leslie White en que la cultura es un dominio de símbolos). De ahí que mientras otros, particularmente G. Dalton (1960, 1963),

S. Cook (1966), M. Nash (1967) y M. Sahlins (1973), debatían la posibilidad de aplicar las categorías económicas clásicas a las sociedades primitivas, yo tratara de demostrar que los problemas de esta índole sólo podían resolverse adoptando un enfoque operacional de las definiciones socioculturales y separando las operaciones emic de las etic (Harris, 1964).

La postura substantivista frente a la explotación

Llevado hasta sus últimas consecuencias, el substantivismo de Sahlins conduce a un estéril *impasse* de subjetividad en el cual la dimensión emic de los acontecimientos mentales y conductuales domina sobre la dimensión etic de la infraestructura. De este modo, quedan derogadas todas las proposiciones fundamentales del marxismo en torno a la naturaleza de los procesos históricos objetivos. Examinemos, por ejemplo, lo que sucede con los conceptos capitales de lucha de clases y explotación cuando el substantivista George Dalton decide hacer honor a las ideas de renta feudal e impuesto capitalista. Siguiendo la línea de razonamiento sobre la inexistencia de un excedente económico objetivo, pronto cae en la conclusión de que ni las clases ni la explotación de una clase por otra poseen una existencia objetiva fuera de lo que la gente piensa, dice o imagina acerca de las cualidades de las relaciones humanas en su experiencia subjetiva:

> Los marxistas califican de «explotación» las transacciones materiales entre señor y campesino... Pero es imposible emitir un juicio como ése objetivamente... ¿Cabe definir como «explotación» el hecho de que a los americanos (y rusos) de hoy en día se les obligue a pagar bajo amenaza legal un tercio de sus ingresos a los gobiernos federal, estatal y local? Sugiero que el problema de la posible existencia de una «explotación» en situaciones semejantes debería hacerse depender de las reacciones subjetivas de los que pagan los impuestos o tributos... (Dalton, 1972: 407.)

¿Pueden los marxistas estructurales admitir que son «incurablemente relativistas» (Sahlins, 1973: 280) y no aceptar el argumento de Dalton? Y si aceptan su argumento de que la explotación carece de existencia objetiva fuera de las mentes de quienes se sienten explotados, ¿cómo pueden pretender seguir siendo marxistas? (G. Frank, 1970).

El relativismo tiene, desde luego, precedentes en el marxismo. Lenin (Selsam y Martel, 1963: 158-160) y Engels (citado por Sahlins, 1973: 280) postulan la existencia de leyes de desarrollo diferentes para sistemas culturales distintos. Esta clase de relativismo se halla enraizada en la crítica marxiana de los economistas clásicos, para

los cuales el comportamiento económico burgués era inevitable; es decir, que la propensión a «traficar», la «maximización de los beneficios privados», la «ley de la oferta y la demanda», la división entre ricos y pobres, la «ley de hierro de los salarios», la «inerradicabilidad de la pobreza», etc. formaban parte de la naturaleza humana, y por ende no se alteraban según las culturas. Marx extrajo de esta crítica la conclusión de que cada formación social opera de acuerdo con «leyes» diferentes.

Al identificar a la naturaleza humana con el capitalismo, la teoría económica clásica incurrió, naturalmente, en un etnocentrismo intolerable. No hace falta ser marxista estructural para poder reconocerlo. Como es sabido, toda la historia de la antropología americana durante la primera mitad de este siglo estuvo dominada por la misión relativista de los particularistas históricos boasianos, quienes rechazaban la existencia de cosas tales como leyes socioculturales universales o una naturaleza humana común a toda la especie (véase págs. 336 y ss.). ¿Cuál es, pues, la forma de escapar del subjetivismo y el relativismo?

La única manera en que una estrategia substantivista desmistificada puede evitar el estéril relativismo del programa boasiano consiste en reconocer la diferencia entre las definiciones emic y etic de conceptos como explotación y excedente. No se puede replicar a la acusación de Dalton (1974: 559) de que «explotación y excedente son palabras cargadas de prejuicios que algunos científicos sociales emplean (quizá sin mala intención) para condenar aquellos sistemas de estratificación que les desagradan o desaprueban» acusándole de crear teorías «para justificar el progreso de los ilustrados a costa de los condenados de la tierra» (Eric Wolf en Dalton, 1972: 411). Dalton ha colocado a los marxistas ante el desafío de desarrollar definiciones de explotación y excedente de validez intercultural. Y el fracaso de éstos ha sido estrepitoso. Pues ni los materialistas dialécticos ni los marxistas estructurales pueden aportar semejantes definiciones mientras mantengan que «Marx abolió la falsa dicotomía entre lo ideal y lo material» (O'Laughlin, 1975: 343) y que el estructuralismo transciende la necesidad de la distinción emic-etic (Lévi-Strauss, 1972). Dalton planteó un interrogante razonable: «¿Qué es la explotación?» Y recibió una amenaza política por respuesta: «...si personas como Dalton no pueden decidir qué es la explotación o si verdaderamente existe, es muy probable que tengan que ser teóricos como Che Guevara y Mao Tse-tung quienes digan la última palabra en el debate» (Newcomer y Rubenstein, 1975: 338). Si los marxistas no saben responder a la pregunta «¿Qué es la explotación?» de otra

manera, su marxismo tampoco puede constituir una buena respuesta a cualquier interrogante que merezca la pena formular *.

Las especificaciones estructurales

Sahlins se ha impuesto la tarea de demostrar que en las bandas, aldeas y sociedades «tribales» estudiadas por los antrolólogos, la infraestructura conductual etic se encuentra determinada por factores sociopolíticos e ideológicos y no al revés. La estructura y la superestructura especifican lo que acontece en la infraestructura. Empezaremos por las especificaciones estructurales. Una de ellas es, según Sahlins, la intensidad de la producción:

> Entre los cultivadores tribales, la intensidad de la agricultura parece, por regla general, una especificación de la organización sociopolítica. (1972: 48.)
>
> En cualquier formación social dada la «presión sobre la tierra» no es, en primer término, una función de la tecnología y los recursos, sino más bien del *acceso* de los productores a suficientes medios de vida. Y éstos son claramente una especificación del sistema cultural: relaciones de producción y propiedad, reglas de tenencia de la tierra, relaciones entre los grupos locales, etc. (*Ibid.*: 49.)
>
> Es decir, el destino económico de la sociedad se juega en sus relaciones de producción, especialmente en las presiones políticas que puede sufrir la economía doméstica. (*Ibid.*: 82.)

Los materialistas culturales *insisten* tanto como los marxistas estructurales en que tales especificaciones existen. Sin embargo, es ajeno a nuestra estrategia considerar las especificaciones estructurales —incluso las de tipo etic— como datos. Exigimos saber cómo surgen y confiamos en encontrar las respuestas en la infraestructura conductual y etic. Sahlins, como otros marxistas estructurales, no plantea estas exigencias. Pero además, pese a su incapacidad para reemplazar las teorías materialistas culturales por otras mejores que cubran los mismos fenómenos, rechaza la posibilidad de que alguna clase de causalidad infraestructural pueda explicar jamás los rasgos específicos de las relaciones sociales de producción.

La falacia de la subproducción

Para demostrar su argumento de que la estructura «especifica» o domina las infraestructuras, Sahlins alega que no existe otra manera

* Posteriormente, Newcomer (1977) acometió un intento más serio, pero no menos fallido de definir la explotación.

de explicar el hecho de que las economías primitivas sean crónicamente subproductivas:

> La mayor parte de ellas, tanto las preagrícolas como las agrícolas, no parecen darse cuenta de su propio potencial económico. Se subutiliza la fuerza de trabajo, no se extrae un pleno rendimiento de los medios tecnológicos, se dejan intactos los recursos naturales. (1972: 41.)

Esta subproducción crónica es, al parecer, función de la propensión de los pueblos primitivos a ajustar su intensidad laboral al nivel de la mera subsistencia y su población a niveles de densidad mínima y dispersión máxima. Los pueblos primitivos no muestran inclinación alguna a aumentar sus efectivos demográficos, formar grupos grandes e incrementar su producción. Por ende, no cabe hablar, en rigor, de economización o de maximización de los beneficios sobre los costos en el contexto de las bandas y aldeas.

¿Qué clase de elementos de juicio aporta Sahlins para avalar su tesis de que las sociedades del nivel de bandas y aldeas manifiestan una tendencia crónica a la subpoblación y subproducción? Consisten en estimaciones del grado en que tales sociedades cesan de crecer antes de alcanzar los límites impuestos por las «capacidades de sustentación» de sus hábitats. Cita cifras que parecen demostrar que el grado de aproximación a la capacidad de sustentación oscila entre el 7 por 100, en el caso de los kuikuru de la Amazonia, y el 75 por 100, en el de los lala de Zambia. Sería interesante revisar cada uno de estos cálculos al objeto de poder estar seguros de que se basan en supuestos y procedimientos similares. En el caso kuikuru, por ejemplo, la cifra dada no tiene en cuenta la medida limitada en que se puede explotar los recursos de proteínas animales en hábitats de selva tropical (cf. Gross, 1975; Ross, 1978). Cabe también dentro de lo posible que se haya pasado por alto otros factores limitadores: recursos hídricos, sequías periódicas, tormentas, epidemias, etc. Por lo demás, en las sociedades africanas «primitivas» de la muestra de Sahlins, las restricciones sobre la producción eran derivaciones del sistema tributario colonial y la política de migración laboral, y las limitaciones demográficas estaban asociadas con el legado de las incursiones esclavistas y las guerras coloniales.

De todas formas, no es mi intención llevar a cabo un análisis exhaustivo de las pruebas de la subproducción en relación con la capacidad de sustentación. Sencillamente, quiero dejar claro que la estrategia materialista cultural no lleva implícito el supuesto de que las poblaciones humanas alcanzan normalmente un determinado techo de la capacidad de sustentación absoluta de sus hábitats. Sahlins tiene

toda la razón al recalcar que, con respecto a poblaciones humanas, la capacidad de sustentación sólo es definible en términos de la conjunción de cultura y naturaleza; es decir, que se modifica según el grado de intensificación de los distintos modos de producción y con la transición de unos modos de producción a otros. Lo que el materialismo cultural afirma es esto: la intensificación de cualquier modo de producción dado acaba alcanzando un punto en que los rendimientos son decrecientes (en que los productores obtienen menos desarrollando idénticos o superiores esfuerzos). Cruzar esta frontera conduce inevitablemente a una disminución de las esperanzas de vida y de los niveles de bienestar, así como a agotamientos irreversibles de los recursos. Por lo general, las sociedades aldeanas y las bandas ajustan sus efectivos, y consecuentemente sus demandas sobre el sistema de producción, por debajo de este punto. La situación en sociedades estratificadas, en las cuales la coerción y explotación económico-políticas se emplean para intensificar la producción, reviste mayor complejidad. Sin embargo, aunque la población se mantenga constante, tampoco las sociedades estatales pueden seguir intensificando la producción ante una perspectiva de rendimientos decrecientes sin elevar el riesgo de caos político y de conquista militar a manos de enemigos exteriores.

Desde la óptica materialista cultural, no cabe afirmar que haya «subproducción» por el mero hecho de que una población se estabilice por debajo de la capacidad de sustentación. *Sólo puede decirse que existe cuando la intensificación no ha alcanzado todavía el punto en que los rendimientos empiezan a ser decrecientes.* Y Sahlins no brinda prueba alguna de que cualquiera de los grupos que describe como subproductivos pueda incrementar su producción sin rebasar este límite.

La falacia de la subpoblación

De acuerdo con Sahlins (1972: 131), «cada organización política encierra un coeficiente de densidad demográfica». El materialismo cultural afirma que cada combinación de modos de producción y reproducción encierra un coeficiente de densidad demográfica *y* un tipo de organización doméstica y política. Para nosotros, se trata de explicar más con menos. Pero, además, existen discrepancias substantivas y lógicas.

Si la estructura «especifica» la densidad demográfica, ¿cómo lo hace? Según Sahlins, limita la densidad a través de las relaciones

sociales del modo de producción doméstico. Estas relaciones se caracterizan por subutilizar la fuerza de trabajo, desdeñar recursos y no emplear a fondo la tecnología existente. Ahora bien, ¿qué tiene esto que ver con la densidad demográfica? ¿Significa la subutilización del trabajo que se imponen restricciones sobre las relaciones sexuales? ¿Implica el modo de producción doméstico un determinado nivel de intensidad de cópula? No se dispone de elementos de juicio que avalen la existencia de semejantes restricciones, o cuando menos no los hay de que sean responsables de la regulación de la población. De hecho, las mujeres de este tipo de sociedades —bandas y aldeas— tienen la capacidad fisiológica de producir densidades astronómicas en el espacio de unas pocas generaciones (véase pág. 85). Es obvio que la producción de niños debe ser regulada mediante prácticas que no son deducibles de las relaciones sociales de producción. La estructura de las bandas aborígenes australianas no permite explicar sus altas tasas de infanticidio. En esta materia, la necesidad no surge de la estructura, sino de la situación malthusiana común a todas las formas de vida. La necesidad de limitar los efectivos demográficos es una necesidad impuesta por la naturaleza sobre la infraestructura. No se trata de una invención caprichosa de las relaciones sociales. Bajo condiciones paleotécnicas, la regulación de la población comporta rigurosas penalizaciones. Y no es la estructura social la que las crea; ésta constituye, más bien, una emanación del intento sistémico de limitar dichas penalizaciones con arreglo a la capacidad de los procesos de producción. A ello se debe que la conjunción de estas penalizaciones y procesos —la infraestructura materialista cultural— determine la estructura política y doméstica, en vez de ocurrir lo contrario.

El mismo Sahlins contradice sin querer su tesis de que la estructura es el factor definitivo en lo que atañe al control demográfico. Conviene en que las pautas nómadas de los cazadores y recolectores se encuentran determinadas por los «rendimientos decrecientes» que un grupo local afrontaría si permaneciese en un mismo lugar durante demasiado tiempo: «Se deriva de aquí la primera y decisiva contingencia de la caza y la recolección: que requiere movimiento para que la producción se mantenga dentro de márgenes ventajosos» (1972: 33). Admite, asimismo, que el propio intento de evitar los rendimientos decrecientes «causa» *(sic)* la baja densidad demográfica por mediación del «infanticidio, el senilicidio, la continencia sexual durante la lactancia, etc. —prácticas todas ellas bien documentadas en numerosos grupos recolectores—». De hecho, su razonamiento materialista cultural es paradigmático:

Una vez más, estas tácticas de limitación demográfica forman parte de una estrategia política más amplia para contrarrestar los rendimientos decrecientes en la subsistencia... En la medida en que el pueblo desea proteger su beneficio y mantener cierta estabilidad física y social, sus prácticas malthusianas son cruelmente consecuentes. Los cazadores y recolectores modernos, que explotan entornos notablemente inferiores, pasan la mayor parte del año en grupos extremadamente pequeños y muy espaciados. *Pero esta pauta demográfica no debe interpretarse como una señal de subproducción, como el salario de la pobreza, sino como el precio del bienestar* (1972: 34; las cursivas son mías).

Y, sin embargo, en la misma obra, apenas ocho páginas más adelante, anuncia que las economías primitivas son «subproductivas»: «La mayor parte de ellas, tanto las preagrícolas como las agrícolas, no parecen darse cuenta de su propio potencial económico» (1972: 41).

Ahora bien, ¿por qué habrían de esforzarse en realizar su «potencial económico» si, como reconoce Sahlins, tendrían que vivir peor para lograrlo? ¿Qué clase de «potencial económico» es éste?

El caso de la vaca sagrada

Las restricciones culturales sobre el consumo de animales domésticos constituyen un importante campo de pruebas para la comparación de estrategias rivales. Sirviéndome del tabú hindú contra el sacrificio del ganado vacuno y de la interdicción israelita de la carne de cerdo, he tratado de demostrar que este género de restricciones suele tener su origen en respuestas de adaptación a condiciones infraestructurales y que favorecen el bienestar material de las poblaciones que las ponen en práctica (Harris, 1966, 1971a, 1974a, 1974b, 1977b; Azzi, 1974; Bennet, 1967; Dandekar, 1969; Heston, 1971; Raj, 1969, 1971; Rao, 1970).

Los marxistas estructurales han objetado que estas explicaciones no son más que triviales *just so stories* de corte funcionalista basadas en el hecho de que las poblaciones que observaron semejantes reglas no se extinguieron. Como todas las interpretaciones materialistas culturales, pecan, según parece, de vaguedad en lo concerniente a los caracteres específicos de las creencias y prácticas. Aunque he sabido demostrar por qué cabe la *posibilidad* de que se convierta la carne de vaca o cerdo en tabú, no he logrado probar por qué es *necesario* que esto se haga. Como dice Marshall Sahlins (1973: 287):

Demostrar que cierto rasgo o dispositivo cultural posee un valor económico positivo no equivale a explicar adecuadamente su existencia o incluso su presen-

cia. La problemática de la ventaja adaptativa no especifica una respuesta singularmente correcta. Como principio de causalidad en general y de actuación económica en particular, la «ventaja adaptativa» es indeterminada: estipula a grandes rasgos lo que es imposible, pero convierte en apropiada cualquier cosa que sea posible. Afirmar que cierto rasgo cultural es «adaptativo» a la luz de sus virtudes económicas representa una forma endeble de funcionalismo, que no explica su existencia, sino única y exclusivamente su viabilidad —y esto tampoco de una manera necesaria, puesto que rasgos desventajosos desde un punto de vista material también pueden ser viables.

Afirmaciones coreadas por Jonathan Friedman (1974a: 538):

Es muy peligroso considerar como dato el sistema global, en cuyo seno opera el elemento «ganado vacuno». Una vez descrito el estado de cosas real, afirmar que una variable concreta es adaptativa sencillamente porque desempeña una función necesaria en el sistema total supone incurrir en una tautología.

Y también por Alexander Alland (1975: 67):

Aunque reviste utilidad emplear explicaciones de este tipo, adolecen de las mismas limitaciones que apuntamos para el análisis funcional clásico. No logran demostrar ni la causa ni la necesidad.

Al objeto de refutar estas objeciones, vamos a examinar la teoría de los tabúes hindúes con cierto detenimiento. Trataré de demostrar que el materialismo cultural engendra teorías contrastables que suministran determinantes positivos además de «constreñimientos» negativos, que especifican de una manera que está fuera del alcance de los principios marxistas estructurales tanto lo que las cosas tuvieron que ser como lo que no pudieron ser. Con esto, sin embargo, no me propongo claudicar ante la propuesta de que las explicaciones infraestructurales deban ajustarse a los criterios de conceptos de causalidad propios del siglo XIX; esto es, no pretendo satisfacer la petición marxista estructural de «respuestas singularmente correctas». Como no cabe alcanzarlas ni siquiera en las ciencias físicas, no veo razón alguna para que las ciencias sociales deban perseguir semejantes espejismos. El materialismo cultural se ocupa de causas probabilísticas, no de especificaciones únicas. Como expliqué en el capítulo 3, se da una causalidad probabilística siempre que no se pueda esperar que las teorías vayan a verificarse en el 100 por 100 de las contrastaciones. Los casos negativos no falsan las teorías probabilísticas mientras los positivos se produzcan con frecuencias mayores que el azar. A diferencia de las respuestas singularmente correctas, las probabilísticamente correctas son respuestas brindadas por una teoría de alcance

más vasto, aplicabilidad más amplia y validez estadística mayor que cualquiera de sus rivales.

Contexto histórico de la controversia

Cuando en 1964 acometí la tarea de demostrar que impedir el desarrollo de una industria basada en la matanza de ganado vacuno era de importancia vital para los intereses de millones de familias campesinas, un nutrido grupo de profesionales sostenía que, por el contrario, la interdicción del sacrificio de vacas era una de las causas primarias de la pobreza y el subdesarrollo en la India. La bibliografía sobre el tema rebosaba de pronunciamientos dogmáticos: la prohibición del sacrificio de vacas y el tabú contra su carne obligaba a la gente a recurrir a otros alimentos más escasos y de menor valor; daba lugar a una población de vacunos de los cuales casi la mitad «sobraba en relación con la oferta de forraje», eran «inútiles desde el nacimiento hasta la muerte», «superfluos», «perjudiciales para la nación», «no tanto un activo como un pasivo», «una gran carga», «sencillamente contrarios al interés económico» y competidores con la población humana por una «existencia escasa» (todas las fuentes citadas en Harris, 1966).

Estoy de acuerdo con Friedman en que «una vez descrito el estado de cosas real, afirmar que una variable concreta es adaptativa sencillamente porque desempeña una función necesaria en el sistema total supone incurrir en una tautología». Ahora bien, el estado de cosas real no se describe agitando una varita mágica. Y por culpa del predominio de estrategias eclécticas e idealistas entre los especialistas, el estado de cosas real se hallaba y todavía se halla gravemente desfigurado. Yo no busqué respaldo a mis teorías invocando tautologías en torno a la adaptación, sino citando datos empíricos referentes a la producción de leche, carne y estiércol; a la importancia de los bueyes como animales de tracción para la agricultura de lluvia sobre suelos duros; a la distribución geográfica de las tasas de masculinidad del ganado vacuno, industrias lácteas urbanas, tipos de forraje, así como métodos para elegir los animales que se destinan al matadero; al número de los mismos por unidad agrícola; al aprovechamiento de sus despojos y del cuero por parte de las castas intocables, y a los restantes costos y beneficios materiales. Cuando se analiza estos factores en un contexto ecosistémico, la mayor parte, por no decir la totalidad, de las vacas supuestamente inútiles y superfluas dejan de existir.

Muchos de mis hallazgos se corroboraron merced al trabajo de campo bioenergético llevado a cabo por Stuart Odend' hal en Singur, Bengala occidental:

> La población de ganado de Singur parece cumplir con eficiencia la tarea de suministrar productos valiosos basados en las necesidades y prioridades de la sociedad afectada. No está claro que sea posible incrementar sustancialmente la productividad del ganado sin aportar al sistema desde el exterior un considerable y sostenido flujo de insumos energéticos. (1972: 20.)

Posteriormente, mis propios estudios sobre el terreno pusieron de manifiesto que, dentro de las limitaciones generales del hinduismo, la manera en que los agricultores indios se deshacen de reses y seleccionan y administran su ganado manifiesta una estrecha correspondencia con factores como la densidad demográfica humana, el tamaño de las propiedades agrícolas, las pautas de pluviosidad y cultivos, la calidad del suelo, la utilización de regadío, el costo del forraje y otras condiciones de tipo etic (Harris, 1977b). Esta clase de análisis es esencial para una comprensión de las posibilidades de cambio en la India rural de nuestros días.

La importancia estratégica de demostrar que en el sistema actual los bovinos verdaderamente inútiles son relativamente escasos radica en su pertinencia para la cuestión de la causalidad. Si las restricciones ideológicas sobre la administración del ganado ocasionasen masivos déficits alimentarios y energéticos, sería ridículo suponer que se originaron en procesos prácticos, terrenales y adaptativos. Probando, en cambio, que los bovinos supuestamente sobrantes e infrautilizados son en realidad tan esenciales como útiles y están adaptados a las condiciones ecológicas locales, realzamos la credibilidad de una estrategia materialista. No se pretendió, empero, que tal demostración sirviera como explicación de todos los rasgos de la pauta de utilización del ganado observada, ni tampoco como una prueba de que las restricciones hindúes sobre el ganado vacuno surgieron *porque* mejoraban el bienestar energético y alimentario de las gentes que las ponían en la práctica. Uno de los principios capitales de nuestra estrategia consiste precisamente en que es imposible ofrecer explicaciones como ésas en un marco puramente sincrónico.

Desde esta misma perspectiva deben también contemplarse las tentativas de demostrar que el complejo del cerdo observado en Melanesia regula el crecimiento demográfico, la guerra y las pausas de tiempo entre sucesivos desmontes del bosque (Vayda, Leeds y Smith, 1961; Rappaport, 1967; Harris, 1974). En estos casos, pautas de producción y consumo de cerdos de inspiración religiosa ocasionan

sacrificios periódicos de los animales excedentes en festines interaldeanos de grandes proporciones y carácter aparentemente antieconómico. El enfoque ecológico sincrónico de estos festines demostró que no se trataba de meras excentricidades compuestas de caprichos, querencias y supersticiones pueriles (cf. Luzbetak, 1954), sino de valiosos elementos en un intrincado sistema para la regulación (aunque no necesariamente para el control óptimo) de la producción y reproducción de animales, personas y plantas. Esta demostración, como en el caso anterior, sencillamente elimina los obstáculos que impedían hasta ahora el desarrollo de una explicación nomotética del complejo del cerdo melanesio en términos prácticos, terrenales y adaptativos. De todas formas, ninguno de los que intervinieron en la interpretación ecológica de los festines neoguineanos ha propuesto jamás que el origen del sistema estuviera determinado por relaciones ecológicas *observadas en el presente*. Los materialistas culturales hacen hincapié en la imposibilidad de prescindir de los procesos diacrónicos para la explicación de los sistemas existentes. Los marxistas estructurales incurren, pues, en una tergiversación poco afortunada * al declarar inválido el enfoque materialista cultural de los tabúes dietéticos porque «no logra demostrar ni la causa ni la necesidad» y porque sólo se ha demostrado la viabilidad, no la necesidad.

La economía política y la vaca

Según Friedman, los materialistas culturales no se dan cuenta de que, aun manteniendo constante la tecnología, se podrían conseguirse más y mejores proteínas, incluyendo carne de vaca, para el grueso de la población india con una «reorganización radical de la estructura social» (Friedman, 1974a: 458). Tal como lo presenta mi análisis, en cambio, el incremento de la oferta de proteínas depende por entero de la ecología.

> En suma, aunque quisiéramos afirmar que la relación hombre-ganado en la India es adaptativa, dados los constreñimientos del sistema socioeconómico del cual forma parte (y que Harris, haciéndolo parecer todo como un problema de ecología, no examina), no referirse al sistema como un todo puede acarrear consecuencias desastrosas en potencia. (*Ibid.*: 458.)

Condenando el «materialismo vulgar», Friedman sugiere que si «el ganado pudiera... moverse libremente (en el sentido económico)

---

* Esta expresión no hace justicia a las tergiversaciones de la obra de Diener y Robkin (1978).

entre parcelas particulares, no habría necesidad del elevado número que requiere mantener tales factores constantes» (467: n. 17). Ahora bien, yo no ignoré la posibilidad de incrementar el nivel de consumo de proteínas por medio de una reestructuración político-económica; de hecho, hice las mismas sugerencias que Friedman presenta como propias:

> Reduciría las necesidades de animales de tiro el compartirlos sobre una base cooperativa... El «gran» agricultor logra cultivar con un par de bueyes una superficie mucho más extensa que los pequeños. (Harris, 1966: 53.)

Pero el propósito de mi análisis no era indicar cómo podían realizarse mejoras, sino sencillamente mostrar que los efectos negativos de la religión hindú sobre la administración del ganado bovino habían sido burdamente exagerados. Por eso proseguí haciendo notar que «la falta de desarrollo de formas de roturación cooperativas difícilmente podía ser derivada de la *ahimsa*» (esto es, la doctrina hindú del carácter sagrado de la vida):

> En todo caso, el énfasis en las unidades agrícolas independientes y de tamaño familiar se deriva de la intensificación de las pautas de posesión privada de la tierra y otras innovaciones en relación con la propiedad fomentadas deliberadamente por los británicos. El hecho de que los bueyes no se compartan entre unidades domésticas contiguas tiene una explicación económica perfecta bajo los esquemas de propiedad vigentes. (Harris, 1966: 53).

El argumento de mi artículo original era que el papel desempeñado por la ideología hindú se hallaba supeditado a las limitaciones impuestas por las condiciones ecológicas, políticas, económicas y conductuales etic en general. No se pretendió demostrar que todo fuera un «problema de ecología». Indiqué claramente que había factores político-económicos etic a tener en cuenta; no traté, empero, de comparar la importancia relativa de los factores político-económicos y los ecológicos porque, a lo que alcanzan mis conocimientos, nadie ha afirmado jamás que el tabú hindú contra el consumo de carne de vaca haya causado el desarrollo de la propiedad privada en la India. Por lo demás, aunque no deja de ser verdad que con una reestructuración político-económica podrían realizarse cambios muy sustanciales en la productividad de la agricultura india, que remediarían, asimismo, situaciones de injusticia, también lo es que sea cual fuere el tipo de esquema que se acabe adoptando para dicha reestructuración, habrá que tomar en consideración el fondo de tecnología existente, el estado de agotamiento de los recursos naturales y la enorme densidad demográfica.

El origen de la vaca sagrada

Pasemos ahora al problema de por qué se desarrollaron en la India religiones que rechazaban o restringían el consumo de ciertas carnes y por qué vino el ganado vacuno, en vez de alguna otra especie, a ocupar un lugar central en estas proscripciones. Alexander Alland ha criticado la explicación materialista cultural del tabú contra la carne de vaca con argumentos parecidos a los que utilizó para rebatir nuestra explicación del tabú contra el cerdo:

Las explicaciones «etic» de Harris, resultado de imponer unas coordenadas exteriores a los datos de campo recogidos, nos dicen mucho acerca del carácter adaptativo de determinados rasgos en términos de lo que nuestra propia ciencia nos ha enseñado, pero no nos dicen nada acerca de la cultura en cuestión *en tanto cultura*. El método sirve para resolver ciertos problemas que pertenecen al campo de la historia natural, más concretamente para decidir si un rasgo particular posee o no valor de adaptación. Sin embargo, no puede proporcionarnos una teoría procesual de la adaptación humana. (1974: 68.)

La seguridad de Alland, por lo que respecta a la incapacidad de nuestra estrategia para aportar una teoría procesual de las específicas adaptaciones culturales hindúes, se fundamenta en su creencia de que los rasgos esenciales del amor a las vacas estaban ya presentes en la antigüedad bajo condiciones ecológicas completamente distintas de las que hacen que las actuales restricciones sean adaptativas:

...si se examina la situación desde una óptica histórica, se apreciará que el amor a las vacas es un rasgo antiguo, vinculado con otros rasgos de idéntica antigüedad que se desarrollaron bajo condiciones demográficas y ecológicas radicalmente diferentes de las que prevalecen hoy en día. El amor a las vacas se introdujo en la cultura india cuando la ecología de este país era más rica y estaba menos degradada que en la actualidad. (*Ibid.*)

Alland, empero, no examinó la situación históricamente. El amor a las vacas se desarrolló, ciertamente, en una época en que las condiciones demográficas eran diametralmente opuestas a las de nuestros días. Pero también lo eran las características específicas del amor a las vacas. El trato del ganado era muy diferente en los tiempos védicos; el tabú contra el sacrificio de bovinos y el consumo de carne de vaca no empezó a establecerse hasta que las condiciones infraestructurales habían alcanzado una situación aproximada a la de la época moderna. Como sucedió en el Oriente Medio, la intensificación y la aparición de nuevos modos de producción alteraron el ecosistema, y con él, toda la estructura de la sociedad. Y las religio-

nes de la India, como las del Oriente Medio y Europa, se adaptaron a este cambio de las condiciones precisamente tal y como predicen los principios materialistas culturales. Los hechos se produjeron de la siguiente manera.

El ganado vacuno está ya presente en la India en la época prevédica (4000 a. de C. a 2000 a. de C.), apareciendo junto con ovejas y cabras en los yacimientos neolíticos más tempranos del valle del Indo. En la época harappense (2500 a. de C.), los toros ocupan un lugar destacado en obras de arte y sellos (Allchin y Allchin, 1968: 114, 259). Sabemos que los harappenses comían carne de vaca por los huesos carbonizados de bovinos encontrados, junto con restos chamuscados de cerdos y ovejas, dentro o alrededor de las viviendas (Marshall, 1931, vol. 1: 37). Para el período védico (2000 a. de C. a 800 a. de C.), se dispone, en cambio, del testimonio directo del Rig-Veda y otros textos. Durante esta época, el consumo de bueyes no parece haber conocido restricciones. Hasta en la fase más tardía, seguía siendo costumbre sacrificar un buey de gran tamaño para agasajar a un huésped distinguido (Prakash, 1961: 16). También se comía vacas, pero con qué frecuencia y bajo qué circunstancias son cuestiones que aún están por aclarar. El Rig-Veda distingue entre el sacrificio de vacas estériles y fecundas, y el Atithigva da a entender que se las mataba para los invitados (Prakash, 1961: 16). El Tattiriya Brahmana «recomienda el sacrificio de 180 animales domésticos, entre los que se incluían caballos, toros, vacas, cabras...» (Mitra, 1881: 9). Las minuciosas descripciones de los tipos de ganado apropiados para cada clase de sacrificio y de las formas en que se le ha de dar muerte y dividirlo muestran un estrecho paralelismo con las prescripciones del Levítico. «El Gopatha Brahmana del Arthava-Veda ofrece una detallada lista de nombres de diferentes individuos que deben recibir porciones de carne en consonancia con las funciones que desempeñan en la ceremonia» (*ibid.*: 22).

El sacrificio del ganado y el consumo de carne en general fueron objeto de una progresiva ritualización. Existe, por consiguiente, un marcado parecido entre las primitivas prácticas de consumo de carne brahmánicas y los rituales redistributivos registrados por la etnografía de algunos pueblos ganaderos africanos, como los kamilaroi (Dyson-Hudson y Dyson-Hudson, 1969) y los paquot (Schneider, 1957), los cuales limitan el sacrificio de animales a ocasiones rituales. Estas se producen, sin embargo, cada vez que el potencial de cosecha de los rebaños alcanza su cota máxima. Según los Sutras, los brahmanes estaban a cargo del sacrificio de animales. Su papel era, pues, análogo al de los druidas en Europa y los levitas en Israel. Los sacrificios eran frecuentes y los animales se comían, sin duda alguna, en

festines redistributivos: deberes especiales del brahmán eran hacer y recibir regalos. Sobre la base de ciertos pasajes del Vasistha Dharmasutra, el Vishnu Dharmasutra y el Sankhayana Grihyasutra, Prakash (1961: 40) comenta lo siguiente acerca del período inmediatamente anterior al florecimiento del budismo y el jainismo (800 a. de Cristo a 300 a. de C.): «El sentimiento general de la época en torno al consumo de carne parece ser el de que debería utilizarse para hacer extensiva la hospitalidad a los huéspedes, como ofrenda a dioses y manes, pero no con otros motivos.» Se siguió mencionando a los bueyes como animales que debían matarse para los invitados, y las más antiguas excavaciones arqueológicas en el valle del Ganges, en Hastinapur, confirman el empleo de razas cebú para fines alimentarios (*ibid.*: 39; Allchin y Allchin, 1968: 321).

El desarrollo del budismo y el jainismo en el valle del Ganges hacia el siglo VI a. de C. estuvo íntimamente ligado con una impugnación radical del control brahmánico sobre los sacrificios de animales y la redistribución de carne. Buda condenó los sacrificios de animales (pero no insistió en una dieta puramente vegetariana). Los jainistas mostraron una mayor oposición a la carne en cualquiera de sus formas. De todas maneras, durante las fases iniciales de los períodos máuryco y de la dinastía Sunga (300 a. de C. a 75 d. C.), los brahmanes y la realeza continuaron comiendo vacas, además de una amplia variedad de animales domésticos y silvestres. Con el emperador Asoka, el budismo se convirtió temporalmente en religión oficial, por lo cual el sacrificio de animales y el consumo de carne se vieron parcialmente abolidos. Pero a la instauración de la dinastía Sunga en 185-72 a. de C., siguió un resurgimiento del brahmanismo y hay indicios de que el consumo de carne floreció entre las castas gobernantes y sacerdotales a lo largo del período que se extiende entre el 75 y el 350 d. C. Prakash (1961: 141), apoyándose en un pasaje del Caraka Samhita, incluye a las vacas en la lista de animales que se comían en esta época.

Pese a la prohibición de la carne de buey en el Brhadaranyaka Upanisad (6.3.13), en los textos védicos, budistas y sánscritos clásicos del período que abarca desde el 600 a. de C. al 200 d. C. aparecen alusiones al sacrificio de vacas y al consumo de su carne. Para A. N. Bose, estas incongruencias suscitan la sospecha de interpolaciones hindúes ortodoxas contra el consumo de carne de vaca en períodos posteriores, y éste es, fuera de toda duda, el caso de los trece capítulos consagrados a la grandeza de la vaca que aparecen en el Anushasanaparva (Bose, 1961: n. 1, 113). En el Satapatha Brahmana, Yajnavalkya demuestra ser aficionado a la carne de vaca tierna (III. 1. 2-21); el significado de la palabra equivalente a hués-

ped, *goghna,* es «aquel para el que se mata una vaca»; se sacrifican vacas durante la recepción a un invitado, así como en el culto de los manes y en banquetes matrimoniales. Los carniceros son figuras familiares en los textos budistas; y había mataderos especiales donde a veces se sacrificaban vacas. Todo lo cual lleva a Bose (1961: 109) a concluir: «Se diría más bien que la carne de vaca era la que se consumía más comúnmente.»

Con respecto al período Gupta inmediatamente posterior (300 de C. a 750 d. C.), Prakash escribe:

> La dieta a base de carne, junto con la vegetariana, también estaba en boga. La carne y el pescado formaban parte del régimen cotidiano de las familias reales. En los Sraddhas se servía carne de diversos animales a los brahmanes. El Kurma Purana llega al extremo de afirmar que quien no tome carne en un Sraddha se reencarna eternamente en animales. (1961: 175-176; cf. Mitra, 1881: 29.)

El budismo y el jainismo eran movimientos de revitalización que impugnaban los sistemas de estratificación védico e hindú. En reacción a los mismos, el hinduísmo se apropió de su doctrina de la *ahimsa,* el carácter sagrado de la vida. Tal como lo explicó Rajendra Mitra (1881: 34-35):

> Los brahmanes tuvieron que competir con el budismo que con tanto éxito y energía condenaba todo sacrificio... encontraron que la doctrina del respeto hacia la vida animal tenía demasiada fuerza y popularidad como para vencerla y, por ello, la adoptaron gradual e imperceptiblemente de manera tal que pareciese parte de sus Sastra [leyes]. Resaltaron aquellos pasajes que predicaban la benevolencia y misericordia hacia toda la creación animada, trasladando las ordenanzas sacrificiales a un discreto segundo plano.

Resumiendo: el desarrollo de fuertes tabúes contra el consumo de carne de vaca entrañó la conversión de las clases y castas gobernantes y sacerdotales de sacrificadores y redistribuidores de carne en protectores de las vacas y de su prole masculina, los bueyes, imprescindibles para la tracción.

Ahora bien, ¿por qué se produjo esta conversión en el momento y lugar en que lo hizo? Como en el caso del cerdo en el Oriente Medio, la razón subyacente a este cambio fue la intensificación de la producción, el crecimiento de la densidad demográfica y la transición a nuevos modos de producción. Hacia el 1000 a. de C., la población del valle del Ganges era escasa y se hallaba dispersa en pequeñas aldeas (Davis, 1951: 24). Durante la época védica, el ganado vacuno representaba la principal fuente de riqueza y se explotaba de un modo extensivo —hasta veinticuatro bueyes se llegaba a uncir a un sólo arado (*Cambridge History of India,* 1: 135-37).

Hacia el 300 a. de C., existían vastas obras de regadío, grandes ciudades y una población estimada entre los 50 y los 100 millones de individuos (Spengler, 1971; Davis, 1951; Nath, 1929). Aunque se afirma a menudo que esta población cesó de crecer hasta la llegada de los británicos, los elementos de juicio que sustentan este aserto son poco solventes y no cabe extraer conclusiones en firme. Según Spengler (1971: 38), «es probable que la población creciera entre el 300 d. C. y la época de Akbar (1550)». Es evidente, sin embargo, que parte del total de 225 millones registrado en el primer censo de 1871 tuvo que haber sido agregada entre el 300 d. C. y la llegada de los británicos.

Con el crecimiento de la población y del número de villas y ciudades, la India se vio sometida a sequías y hambrunas cada vez más rigurosas, debido en parte al menos a la deforestación y a la colonización de tierras marginales. El valle del Ganges constituye un ejemplo clásico de degradaciones ambientales causadas por la intensificación de la producción:

Fase definitiva en la difusión e intensificación del hambre fue la destrucción de los bosques primarios, grandes reservas naturales de lluvia que «guardaban el fruto de las lluvias del verano hasta el invierno, mientras atesoraban las más ligeras lluvias invernales hasta la llegada del monzón de junio». La épica [hindú] narra la elaboración de extensos esquemas de colonización y deforestación que a medida que progresaron extendieron el rigor, incidencia y área de la escasez hasta convertirla en una calamidad de primera magnitud. (Bose, 1961: 131.)

Bose resume así la descripción de una sequía de doce años en el Mahabharata:

Lagos, pozos y manantiales se secaron... Se suspendieron los sacrificios. Se renunció a la agricultura y la ganadería. Mercados y tiendas fueron abandonados. Las estacas para atar a los animales sacrificiales desaparecieron. Se extinguieron los festivales. Por todas partes se veían montones de huesos y escuchaban llantos de criaturas. Las ciudades se despoblaron, los villorrios fueron pasto de las llamas. Las gentes huían por miedo al prójimo, a los ladrones, a las armas, a los reyes. Los lugares de culto quedaron desiertos. Se expulsaba a los ancianos de sus casas. Vacas, cabras, ovejas y búfalos luchaban y morían en gran número. Los propios brahmanes morían sin protección. Plantas y hierbas se marchitaban. La tierra tenía el aspecto de los árboles en un crematorio. En esa pavorosa era en que la virtud había desaparecido, los hombres... empezaron a comerse unos a otros.

Como ocurrió en Mesopotamia y Egipto, un animal cuya carne se había venido consumiendo hasta entonces se hizo demasiado cos-

toso como para servir de comida debido a cambios fundamentales en el ecosistema y el modo de producción. Por ello, su carne se convirtió en centro de una serie de restricciones rituales. Aquí acaba, no obstante, la semejanza: el cerdo deviene una abominación; la vaca se transforma en objeto de culto.

La tentativa de explicar esta específica diferencia constituye la prueba decisiva que las estrategias alternativas no pueden superar. Esta es nuestra explicación: en la relación costo/beneficio del cerdo sólo incide su utilidad como fuente de carne. Cuando esa carne se hizo demasiado cara desde un punto de vista ecológico, el cerdo en todos sus aspectos se convirtió en una abominación porque carecía por completo de utilidad o, mejor dicho, porque en sí mismo representaba un peligro. En cambio, cuando sucedió lo mismo con la carne de vaca en la India, el animal no perdió todo su valor. Por el contrario, los tabúes contra el sacrificio de vacas y el consumo de su carne reflejan la indispensabilidad del ganado como fuerza de tracción en una situación pre-industrial con elevada densidad demográfica y agricultura dependiente de la lluvia. De ahí que, para proteger su vital función como madre de bueyes, en lugar de transformarla en animal impuro, se la convirtiera en animal sagrado. Como explicó en su día Mohandas K. Gandhi: «No sólo daba leche, también hacía posible la agricultura.»

Para completar la especificación del hecho de que fuera la raza vacuna y no alguna otra la que se convirtió en objeto venerado de un culto contrario a su sacrificio, se han de sopesar los costos y beneficios relativos de las especies domésticas disponibles. El ganado vacuno indio lo componen primordialmente razas de pequeño tamaño, no aptas, para el ordeño, seleccionadas por su utilidad para tirar de arados y bajo costo de mantenimiento. Esto último se logra reduciendo al mínimo su ración de forraje y alimentándolas a base de desperdicios y hojas durante la mayor parte del año. Al iniciar las labores de roturación se suministra a los bueyes raciones extra, con lo cual se consigue que se recuperen rápidamente de su estado normal de semidepauperación. Durante la estación seca, cuando las temperaturas *nocturnas* en el valle del Ganges superan a menudo los 40°; las variedades indias demuestran una notable resistencia al calor. Y, salvo en terrenos lodosos, su rendimiento supera al de todas las demás especies disponibles. Los búfalos carecen de la versatilidad de los vacunos y en la India moderna su explotación se especializa fundamentalmente en la producción de leche, no empleándoselos como animales de tiro más que en las húmedas regiones arroceras. Su costo de mantenimiento durante la estación seca es extremadamente elevado y son vulnerables a las sequías, pues, como los cerdos,

necesitan fuentes externas de humedad para refrescarse, a ser posible lodazales donde revolcarse. Los caballos y los burros son también menos versátiles, muestran escasa resistencia a la sequía y son menos eficientes como animales de tracción. Los camellos, claro está, toleran bien el calor, pero gramo a gramo, por comparación con los bueyes cebú, su manejo y mantenimiento es mucho más costoso.

La pretensión marxista estructural de que los materialistas culturales no pueden especificar la causalidad determinadora de los rasgos estructurales y superestructurales representa una adhesión a un principio improductivo: el principio del «no puede realizarse». Como es obvio, tales especificaciones son irrealizables mientras las líneas de investigación plausibles de los procesos infraestructurales se vean excluidas por el dogma de que la estructura domina la infraestructura.

«Un filete con Sahlins» *

Reacción característica de nuestros críticos ante las explicaciones infraestructurales plausibles de los tabúes dietéticos es rehusarse a examinar la solución concreta que ofrecemos para el rompecabezas (que carecía hasta el momento de una explicación nomotética) para proponer un nuevo ejemplo de preferencias alimentarias aparentemente irracionales y antieconómicas. Esto obliga a los materialistas culturales a brincar de la manera más extraña de un desafío a otro. Los nuevos rompecabezas se alzan como barreras que hay que superar a fin de satisfacer a un panel de jueces muy poco imparciales cuya única función parece consistir en crear más obstáculos. El último de estos desafíos se refiere a las preferencias contemporáneas de los norteamericanos por la carne de vaca y al correspondiente tabú sobre las carnes de perro y caballo. Si me detengo a considerar estos ejemplos finales no es para aportar soluciones, sino para demostrar que las pontificaciones de los marxistas estructurales en contra de la causalidad infraestructural no tienen otro sentido que el de cerrar al tráfico avenidas de investigación que se sabe fructíferas para mantener abierta una callejuela a todas luces improductiva.

Inspirándose en Lévi-Strauss (véase pág. 212), Sahlins (1976: 171) escribe que lo que se valora y come en la dieta norteamericana «no encuentra, en modo alguno, su justificación en las posibles ventajas biológicas, ecológicas o económicas». Estas, por el contrario, se ven determinadas por un modelo estructural de comida:

* Cortesía de Eric Ross.

> La explotación del medio ambiente norteamericano, el modo de relación con el paisaje, depende de un modelo de comida que comprende un elemento central compuesto de carne con un apoyo periférico de hidratos de carbono y vegetales.
> La razón de que la carne ocupe este lugar central se remonta a la «identificación indo-europea del ganado vacuno... con la virilidad». De ahí «la indispensabilidad del bistec como epítome de carnes viriles».
> De ahí también la correspondiente estructura de producción agrícola de granos comestibles, y a su vez la específica articulación con mercados mundiales —todo lo cual se transformaría de la noche a la mañana si comiéramos perros. (*Ibid.*: 171.)

No puedo embarcarme a fondo en una refutación de esta tesis de Sahlins que atribuye el complejo estadounidense del consumo de carne de vaca a la arbitraria identificación indo-europea del ganado vacuno con la virilidad. No obstante, la historia del complejo hindú basta y sobra para demostrar hasta qué punto naufraga su explicación. Si todo lo que requiere el culto del bistec es una genealogía indoeuropea, ¿por qué, pues, es la *ausencia* del bistec el sello de una comida como es debido en la India?

Lo mismo que Alland, Sahlins pasa por alto ciertos hechos históricos elementales. La carne de vaca no ha sido siempre la preferida de los estadounidenses. A lo largo de la mayor parte del siglo XIX, se consumía más carne de cerdo que de vaca y era el jamón, no el bistec, el que gozaba del status de carne honorífica, status que la carne de vaca no adquiriría hasta la invención del vagón de ferrocarril refrigerado en la década de 1870. Este cambio culminó un largo proceso demográfico, tecnológico, económico y ambiental. La carne de cerdo prevaleció mientras la población permanecía dispersa, se disponía de bosques extensos, el *Corn Belt* (zona maicera) estaba próximo a la costa Este y la carne de vaca tenía que salarse en vez de consumirse fresca. Cuando los ferrocarriles empezaron a cruzar las Grandes Llanuras, los grandes conserveros de Chicago tuvieron la posibilidad de abastecer los mercados de Boston y Nueva York con carne de vaca refrigerada y barata procedente de ganado criado a base de pastos. Esta adquirió un status preferencial porque era el foco principal de un nuevo método de agricultura intensiva capitalizada para la producción en masa de carne fresca. Y el hecho de que el capital invertido en la carne de vaca excediera al invertido en la de cerdo no obedeció a que el ganado vacuno fuera símbolo de virilidad, sino a que los cerdos no podían comer la hierba gratuita que ofrecían los pastizales del Oeste. El status honorífico alcanzado por el bistec se debe a que epitomiza el intento de producir en masa una carne tierna y masticable además de fresca. Por lo demás, el hecho de que se premiase la

ternura no fue simplemente una preferencia arbitraria, sino una decisión basada en la abundancia de dentaduras en mal estado entre los consumidores urbanos (Harris y Ross, 1978).

Por lo que respecta al tabú contra los perros, según Sahlins lo único que impide a los norteamericanos comerlos es el caprichoso sentimiento de que «los perros son como las personas». Pero la verdadera razón de este sentimiento probablemente tiene que ver con las desventajas prácticas de una industria cárnica centrada en el perro. Se trata de un animal criado para proporcionar compañía y seguridad. ¿Qué sentido tendría una ganadería del perro cuando se dispone de vacas, ovejas, cerdos y aves de corral, que se pueden cebar perfectamente a base de cereales y legumbres, en tanto que la alimentación óptima del primero requiere carne (National Research Council, 1975)? Los perros, como las personas, suelen ser objeto de consumo en culturas que carecen de grandes rumiantes y omnívoros domesticados en los que encontrar fuentes de carne alternativas y menos costosas.

Está, por último, el problema del tabú contra la carne de caballo en los Estados Unidos. También en este caso la distinción entre las dimensiones emic y etic reviste un interés crucial. Es muy cierto que los amantes de los caballos norteamericanos protestan contra el hecho de que su carne se venda y anuncie en los supermercados. Al fin y al cabo, en la actualidad se lo cría primordialmente para fines deportivos y por sus cualidades como compañero del hombre, más que para la tracción o el transporte. Aún así, Sahlins se equivoca en lo concerniente a la dimensión etic del consumo de su carne. Por ser animales de gran tamaño, cuando se hacen inservibles para los fines citados, los caballos rara vez acaban sus días en una tumba. En vez de ello, se los suele sacrificar o descuartizar, retornando a la cadena alimentaria en forma de carne enlatada para perros o gatos. El propio Sahlins hace hincapié en este dato, pues parece convertir el tabú contra su carne en algo todavía más exótico: «Existe incluso una enorme industria de cría de caballo como carne para perros» (*ibid.*).

Sin embargo, en su afán por desmaterializar la economía estadounidense, pasa por alto que los perros no son los únicos que devoran este tipo de comida. También lo hacen algunas personas que son tratadas como perros: ancianos, enfermos y pobres de solemnidad. Cabe preguntarse hasta qué punto no se apoya en realidad la industria de comida para perros y gatos (que, dicho sea de paso, no cría caballos para carne sino que se limita a utilizar caballos viejos criados para otros propósitos) en la búsqueda humana de proteína animal barata.

Tampoco hace «honor» (la expresión es suya, véase *supra*) a la cultura norteamericana perpetuando el mito de que todos los norteamericanos comen o incluso desean comer bistec u otro tipo de carne en cada comida. Tal vez se haga «honor» a una cultura aceptando sus mistificaciones, pero con ello no se lo hace a la ciencia de la cultura. Pese a los esfuerzos de la industria de carne de vaca por fomentar su consumo, es muy probable que el consumo per cápita haya alcanzado ya su techo máximo. A medida que los ínsumos petroquímicos del sector agrario estadounidense se encarecen debido a la *intensificación*, el *agotamiento* y la *contaminación*, el horizonte de las comidas sin carne adquiere cada vez mayores visos de realidad. No es éste precisamente el momento adecuado de contarle a la gente que la razón de que quiera comer carne estriba en que ésta es buena para pensar. La razón de los hasta hace poco elevados niveles de consumo de carne per cápita en los Estados Unidos no está en que la gente haya comido mucha carne, sino en que ha podido consumir productos petroquímicos baratos. Lo que hay que decirle es que a resultas del agotamiento de estos recursos y de su encarecimiento galopante no es posible seguir sosteniendo los altos niveles per cápita de consumo de proteína animal a los cuales se había acostumbrado.

En el capítulo final de este libro analizaremos otro ejemplo del enfoque descuidado y puramente negativo que Sahlins da a las preferencias alimentarias. Tendremos ocasión de constatar allí hasta qué punto el oscurantismo inherente al estructuralismo y el marxismo estructural ha resultado ser su principal compromiso estratégico. Entretanto, creo haber dicho ya lo suficiente acerca de este tema como para demostrar que el marxismo estructural, al igual que el estructuralismo, no representa tanto un intento de penetrar bajo la superficie de la vida social como de sobreflotar en ella.

Capítulo 9

EL IDEALISMO PSICOLOGICO Y COGNITIVO

Aunque el estructuralismo se encuentra como en su propia casa en muchas universidades norteamericanas, las estrategias idealistas preferidas en este país siguen una tradición diferente. El idealismo cultural norteamericano suele adherirse a una epistemología empirista. Muestra una intensa preocupación por operacionalizar sus métodos y contrastar rigurosamente sus teorías. El idealista cultural norteamericano es a menudo irreprochablemente «científico» en todos los aspectos menos uno: que supedita el estudio de la estructura e infraestructura etic al de la superestructura emic y mental.

Abordaremos en este capítulo los dos principales tipos de estrategias idealistas culturales vigentes en la actualidad. Los seguidores del primero se identifican con las etiquetas «antropología psicológica» o «cultura y personalidad». Investiga esta estrategia cómo adquieren las personas los complejos mentales y emocionales normales y/o desviados que son típicos de los diferentes sistemas socioculturales. Se interesa, asimismo, por el problema de los elementos psicológicos universales de la personalidad humana.

La segunda se ocupa, primordialmente, de los aspectos cognitivos más estrechos de la superestructura emic y mental, constituyendo en muchos sentidos una especie de réplica empírica y no dialéctica del estructuralismo. «Antropología cognitiva», «etnociencia», «análisis formal» y «antropología simbólica» son algunas de las denominaciones con las que se identifican sus partidarios.

Todas las modalidades empíricas de los estudios emic, mentales y de personalidad, mientras sean puramente descriptivas o se limiten a plantear relaciones funcionales, son en principio compatibles con el materialismo cultural. De hecho, en tanto en cuanto iluminen los penetrantes efectos del condicionamiento infraestructural sobre el pensamiento y conducta humanos, los estudios cognitivos y de personalidad pueden revestir un enorme interés práctico y teórico para nosotros. Sólo cuando los adeptos de estas corrientes afirman que los aspectos mentales, emic y de personalidad de los sistemas socioculturales determinan los conductuales y etic o aducen que el materialismo cultural no puede explicar las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales de carácter emic y mental, se produce una situación de fricción. Otro motivo más de controversia se da cuando los antropólogos cognitivistas y psicológicos intentan restringir la definición de cultura a la superestructura emic y mental, y limitar el alcance de la antropología, la etnografía o la etnología al estudio de una cultura definida en términos idealistas.

La antropología psicológica

Un popular conjunto de teorías psicologistas de la causalidad sociocultural parte del supuesto de que toda sociedad posee un carácter nacional, una personalidad modal o alguna otra gama definida de tipos de personalidad. Siempre que se empleen procedimientos empíricos adecuados para medir y definir el complejo de personalidad de un grupo, tal supuesto nos parece perfectamente admisible. Aceptamos la proporción de que los aspectos emic y mentales de las culturas humanas varían según las distintas sociedades; por tanto, concordamos necesariamente con el planteamiento de que las personalidades difieren también interculturalmente. Al fin y al cabo, ¿qué es la personalidad sino la suma de las propensiones mentales del individuo a pensar, sentir y conducirse de determinada manera —por ejemplo, de forma «agresiva», «pasiva», «ansiosa», «extrovertida», etc.—, expresadas en un vocabulario psicologista? Y puesto que la cultura emic y mental es una suma de las inclinaciones intelectuales, emocionales y conductuales del grupo, tiene que existir una correspondencia entre ésta y el tipo de personalidad que prevalece en el mismo.

Estalla el conflicto estratégico entre los partidarios de la antropología psicológica y del materialismo cultural cuando los primeros no implican a la infraestructura etic en la cadena causal responsable de los complejos de personalidad o incurren en excesos como pro-

poner que determinados cambios estructurales y superestructurales se hallan predeterminados por la existencia de un tipo modal o básico de personalidad, o carácter nacional: por ejemplo, que los alemanes están predestinados a tener dictaduras a causa de sus personalidades autoritarias; o que la superioridad tecnológica de los estadounidenses en relación con el resto del mundo se encuentra predeterminada en su espíritu inquisitivo y elevada necesidad de logros.

Los materialistas culturales mantenemos que las configuraciones de personalidad son producto de condiciones infraestructurales y que, si bien existe una retroalimentación entre estas configuraciones y la infraestructura, la segunda constituye, probabilísticamente, el factor dominante.

Convertir a la personalidad en el factor dominante o, incluso, atribuirle un peso idéntico al de la infraestructura significa abandonar la búsqueda de teorías causales nomotéticas de la evolución sociocultural. Y esto es así porque, como todos los idealistas, los que creen en la primacía de las configuraciones psicológicas se ven ante la siguiente disyuntiva: o bien tienen que rastrear los orígenes de una configuración particular a lo largo de una secuencia singular de configuraciones precedentes hasta que la cadena histórica se pierde en la antigüedad, o convenir que las diferencias entre las configuraciones de personalidad grupales son impredecibles.

La mutabilidad del carácter nacional

¿Con qué rapidez puede cambiar la configuración de personalidad de una cultura? ¿Hasta qué punto puede una configuración de personalidad dada acelerar, retardar o desviar la evolución de la infraestructura? Como en el caso de la superestructura en general, es obvio que hay que tener en cuenta la configuración de personalidad del momento para efectuar predicciones acerca de la dirección y el ritmo de las transformaciones. Con todo, el punto básico de la posición materialista cultural es que, en principio, los cambios radicales en la infraestructura y la estructura son capaces de producir alteraciones drásticas de la configuración de personalidad en un lapso de tiempo muy corto.

Esta concepción es contraria a la sostenida por las figuras pioneras de la antropología psicológica, para las cuales las configuraciones constituían el núcleo estable y duradero de la vida social. Ruth Benedict (1934), por ejemplo, recalcaba el talante pacífico, plácido y no competitivo de los indios pueblo, pasando por alto el hecho de que en los siglos XVI y XVII estos mismos indios libraron una se-

rie de sangrientas guerras mesiánicas, durante las cuales dieron muerte a los misioneros españoles e incendiaron sus iglesias. La pasividad de los judíos ante su propio genocidio, su falta de capacidad para organizar una resistencia efectiva frente al régimen nazi, movió a algunos psicólogos a describirlos como un pueblo que había perdido toda aptitud para la lucha violenta. Sin embargo, en el transcurso de una sola generación, los refugiados judíos lograron crear un Estado militarista defendido por uno de los pequeños ejércitos más formidables del mundo. Durante la II Guerra Mundial, los antropólogos psicológicos nos brindaron una imagen del carácter nacional japonés cuya nota más sobresaliente era una docilidad patológica. Las generaciones de estudiantes japoneses de la postguerra demostraron, en cambio, un espíritu de rebeldía superior incluso al de los universitarios norteamericanos. A lo largo de la década de 1960, los principales campus japoneses se convirtieron en escenario de auténticas batallas campales entre jóvenes y policías. Por añadidura, miles de jóvenes japoneses abandonaron, en franco desafío de la autoridad paterna, la vestimenta, etiqueta, música y vida familiar tradicionales en favor de modelos occidentales (Krauss, Rohlen y Steinhoff, 1978).

Abram Kardiner definió en su día al varón afroamericano como un individuo psicológicamente menoscabado cuyos impulsos agresivos, volcados contra sí mismo, le hacían sentirse despreciable e inadaptado. En su esfuerzo por agradar a los miembros de los grupos blancos dominantes, los negros exageraban, al parecer, sus propios defectos, asumiendo la autoimagen del negro servicial, lento y estúpido. El movimiento del *Black Power* acabó con este cliché. Sus líderes, orgullosos y seguros de sí mismos, combatieron la imagen estereotipada del negro en la calle, ante los tribunales de justicia y también en los propios hogares negros (Hannerz, 1970).

Sobre la base de un análisis de los cuentos tradicionales de los aymara, Weston La Barre (1966) calificó a los miembros de esta etnia boliviana de «malhumorados, vengativos, hoscos, malévolos y traicioneros». Todos y cada uno de los cuentos recogidos por La Barre tenían que ver con peleas por la comida, comportamientos fraudulentos, trapacerías, actos de violencia, delatores, asesinos y hechiceros. La Barre se dio cuenta de que el temperamento aymara reflejaba un prolongado proceso histórico de explotación y expolio a manos de una clase dominante, india primero, española después:

Uno de los motivos de que los aymara sean aprensivos, taimados, recelosos, violentos, traicioneros y agresivos, como se evidencia en sus cuentos (e incluso en todos los demás aspectos de su cultura), tal vez radique en que su estructura

de carácter constituye una respuesta comprensible al hecho de haber vivido durante casi un milenio bajo controles económicos, militares y religiosos de corte rígidamente jerárquico y absolutista. (La Barre, 1966: 43.)

Se olvidó, no obstante, de subrayar que, puesto que la estructura e infraestructura determinaron la personalidad aymara en el pasado, es necesario concluir que probablemente la siguen determinando hoy día.

Estrategias freudianas

Las argumentaciones más consistentes en favor de la prioridad de la causación psicológica son las que se derivan de los principios freudianos y neofreudianos para la interpretación de los procesos psicodinámicos panhumanos. Ahora bien, como ocurre con la tesis estructuralista de las tendencias dialécticas universales del pensamiento humano, dichos principios pueden dar cuenta, a lo sumo, de las regularidades y semejanzas entre sistemas socioculturales, no de sus diferencias. Sin entrar en detalles, por consiguiente, cabría razonablemente aducir que las estrategias psicodinámicas freudianas son menos adecuadas que aquellas que tratan de explicar las diferencias además de las semejanzas. De todas formas, mi crítica no se basará únicamente sobre este punto, pues no está admitido por todos que el enfoque freudiano de estas regularidades sea siquiera el más idóneo.

Postulan los principios teóricos freudianos la existencia de un ciclo de desarrollo universal, dividido en las fases oral, anal y genital, y de una tendencia a la formación de impulsos edípicos que se resuelven de maneras distintas, desde un punto de vista psicodinámico, en los hombres y en las mujeres. Los hombres maduros, «genitales», lo hacen manifestando su dominación sobre las mujeres, y éstas aceptando su rol pasivo y compensando la carencia de pene con la maternidad. De hecho, la existencia de patrones psicodinámicos de índole análoga a los impulsos edípicos, en el sentido mínimo de antagonismo cargado de sexualidad entre los varones de la generación paterna y sus hijos o sobrinos, se halla ampliamente atestiguada (Roheim, 1950; A. Parsons, 1964; Foster, 1972; Barnouw, 1973). De ahí que resulte muy tentador suponer que los impulsos edípicos, el complejo de castración masculino y la envidia del pene en las muchachas, sin olvidar una amplia gama de actividades de carácter agresivo dominadas por los varones —como los deportes competitivos, los rituales de iniciación masculinos y la guerra—,

son todos ellos manifestaciones de procesos psicodinámicos universales. En palabras de Maurice Walsh y Barbara Scandalis (1975):

Nuestra hipótesis de que los ritos de iniciación masculinos y la moderna guerra organizada son pautas de comportamiento equivalentes es resultado del enfoque psicoanalítico de la motivación y el comportamiento sociales [136]... [Ambos] tienen en común una misma fuerza motivadora: la rivalidad edípica [183]... La investigación demuestra que de todas las posibles causas sólo la rivalidad edípica permite explicar... las situaciones institucionalizadas en que los hijos son asesinados por un «enemigo» a través de una manipulación por parte de la generación paterna [148-149]... La agresividad entre padres e hijos se transfiere, así, inconscientemente a los «enemigos» y a las mujeres y niños, violadas y exterminados como símbolos de los deseos sexuales y agresivos reprimidos [150]...

Desde una perspectiva materialista cultural, las flechas causales de esta teoría apuntan en dirección contraria. Todas las condiciones responsables de los complejos de castración y la envidia del pene, de la agresividad masculina y la pasividad femenina se concitan en el complejo de supremacía masculina: en el monopolio de los hombres sobre las armas, el entrenamiento de los varones para un comportamiento bélico y la educación de las mujeres para que asuman los roles de gratificadoras de las virtudes masculinas, en la patrilinealidad, la poliginia, el precio de la novia y muchas otras instituciones centradas en torno a los varones. Siempre que el objetivo de la educación de los niños sea producir hombres dominantes, «masculinos», agresivos y mujeres pasivas, «femeninas», surgirá algo parecido a un complejo de castración entre hombres de generaciones adyacentes, los cuales se sentirán inseguros de su virilidad, y a una envidia del pene entre las mujeres, llevadas por un verdadero lavado de cerebro a sobrevalorar la importancia y poder de los atributos genitales masculinos. Todo esto conduce a la conclusión de que el complejo de Edipo no es la causa de la guerra, sino al revés, y de que ésta a su vez se origina bajo condiciones infraestructurales específicas (véase pág. 108) y no debido a una tendencia innata de la naturaleza humana (Divale y Harris, 1976).

La alternativa materialista cultural es preferible a la freudiana porque sabemos que las presuntas manifestaciones del complejo de Edipo son en extremo variables. No todas las sociedades poseen intensos ritos de pubertad; en algunas los hombres son menos agresivos que en otras, y no en todas ha alcanzado la guerra un grado de desarrollo idéntico. De hecho, los antropólogos psicológicos se vieron inevitablemente obligados a prestar atención a las estructuras institucionales que inciden sobre niños e infantes durante el proceso

socializador a fin de poder lidiar con la variabilidad del producto psicodinámico final de las constantes freudianas. De aquí nació el interés neofreudiano por las prácticas de educación infantil peculiares de cada cultura: control de vejiga y esfínter; represión o estímulo de la masturbación; prácticas de amamantamiento y destete; hecho de que madre e hijo duerman juntos o separados. Abram Kardiner, que denominó a estas prácticas «instituciones primarias», planteó la hipótesis de que estaban vinculadas, a través de la «proyección» de fantasías inconscientes formadas durante la infancia, con un conjunto de «instituciones secundarias», integradas por la religión y la mitología. Sin embargo, el calificar de «primarias» a las instituciones formativas de la infancia no logró oscurecer durante mucho tiempo el hecho de que no lo eran en absoluto. Las verdaderas instituciones primarias tenían que ser aquellas que determinan a éstas. Ahora bien, ¿cuáles eran? Kardiner mismo se dio por vencido:

> Sin la ayuda de la historia, la psicología no puede arrojar ninguna luz sobre cómo cobraron su forma final estas instituciones primarias. Que sepamos, nunca se han efectuado explicaciones satisfactorias de las mismas. (Kardiner, 1939: 471.)

Posteriormente, John Whiting (1969) rescató al enfoque psicodinámico de esta postura de ignorancia supina, fundamentando un conjunto de instituciones formativas en condiciones infraestructurales específicas. Whiting y sus colaboradores propusieron que la dureza de ciertos rituales de pubertad masculinos se insertaba en una cadena causal cuyo origen estaba en un déficit de proteínas. Este déficit era la causa de una lactancia prolongada, de tabúes sexuales puerperales, de la poliginia, de la costumbre de que madre e hijo durmieran juntos, de que las mujeres controlaran la educación de los niños varones y de que éstos se identificaran con el sexo contrario, imponiendo en última instancia la necesidad de duros ritos de iniciación como medio de robustecer la identidad masculina en sociedades en que los hombres dominan la vida política. (Ofreceremos más detalles de la teoría de Whiting en el capítulo siguiente.) Robert Levine (1973) ha generalizado este enfoque y elevado de un modo explícito a la ecología, la economía y la estructura social a la condición de instituciones «primarias» determinantes de las prácticas educativas (que también se siguen llamando «primarias»). Como es natural, esto hace que los estudios de cultura y personalidad se tornen plenamente compatibles con el principio del determinismo infraestructural, aunque ni Whiting ni Levine se hayan apercibido com-

pletamente de las implicaciones estratégicas más profundas de su inversión de la flecha causal freudiana.

El defecto central de las concepciones freudianas de los universales psicodinámicos es, precisamente, el mismo que radica en el núcleo de la sociobiología y el estructuralismo. En los tres casos, se atribuye a unos componentes universales de la naturaleza humana la facultad de explicar un conjunto de instituciones notablemente variado. Y en los tres, hay que recurrir a variables intermedias para explicar el paso de la uniformidad a la diversidad. En la sociobiología, ésta brota del efecto activador o desactivador de las condiciones ecológicas; en el estructuralismo, de las contingencias históricas; en el enfoque freudiano de cultura y personalidad, de las instituciones condicionadoras de la infancia. Desde la perspectiva materialista cultural, el problema de las variables intermedias cobra mayor peso que el de los presuntos universales. De cara a explicar por qué las constantes producen resultados tan variables, las causas de la variación se convierten forzosamente en eje focal de la investigación. Y una vez puesta al descubierto la base infraestructural de estas causas, el valor heurístico de las constantes se hace cada vez más hipotético. Al final, a medida que un número cada vez mayor de enigmas relativos a diferencias y semejanzas encuentra su solución en las diferencias y semejanzas de la infraestructura conductual-etic, pierden todo valor estratégico.

El cognitivismo

Pasemos ahora a examinar la forma más estrecha del idealismo cultural norteamericano: el cognitivismo. Según Stephen Tyler (1963), el objeto de la antropología cognitiva lo constituyen «los principios organizativos que subyacen al comportamiento».

En esencia, la antropología cognitiva trata de responder a dos interrogantes: qué fenómenos son significativos para las gentes de una determinada cultura y cómo los organizan [mentalmente].

Para Marshal Durbin (1973: 470), las reglas son el concepto clave de la antropología cognitiva.

El mejor modo de visualizar la cultura es concebirla como un conjunto de mecanismos —planos, recetas, reglas, instrucciones— los cuales forman las bases principales que dan a la conducta su carácter específico y son condición esencial para su gobierno.

Ward Goodenough (citado en Black, 1973: 522), una de las figuras pioneras en el desarrollo de las modernas estrategias idealistas culturales norteamericanas, define la cultura de la siguiente manera:

La cultura de una sociedad se compone de todo lo que se necesita saber o creer a fin de poder conducirse de un modo aceptable para sus miembros... [Es] el producto final del aprendizaje... no las cosas, personas, conducta y emociones, sino la organización de estas cosas... que la gente tiene en sus cabezas, sus modelos para percibirlas, relacionarlas entre sí o interpretarlas.

El cognitivismo es, pues, una estrategia para describir de la forma más efectiva y más auténtica, desde un punto de vista emic, las reglas o programas que, se supone, dan cuenta del comportamiento. Los cognitivistas no pretenden explicar la existencia de las reglas en sí. En vez de ello, consideran al sector emic en su conjunto como un dato. Acto seguido, empleando el conocimiento detallado del campo emic tal como se expresa en los componentes semánticos, las estructuras taxonómicas, los sistemas de creencias y de reglas, o los «planos para la conducta», tratan de interpretar la dimensión etic de la vida sociocultural.

Es imposible adjudicar un único significado a la «explicación» que nos propone este método. Para algunos cognitivistas, «explicar» equivale a predecir acontecimientos pertenecientes al flujo conductual (Kay, 1970; Geoghegan, 1969). Para otros, en cambio, el conocimiento de las reglas emic no brinda un medio de averiguar lo que las personas vayan a hacer en la realidad. Significa, más bien, anticipar correctamente lo que harán:

...una etnografía adecuada debería ser una teoría del comportamiento cultural en una sociedad concreta que permitiese a alguien procedente de una cultura distinta... utilizar sus enunciados para anticipar correctamente las escenas de la sociedad. Digo «anticipar correctamente» y no «predecir» porque el hecho de que un enunciado etnográfico no logre predecir algo con exactitud no implica, necesariamente, una incapacidad predictiva mientras los miembros de la sociedad descrita se sientan tan sorprendidos ante el fallo predictivo como el propio etnógrafo. (Frake, 1964: 112.)

Los cognitivistas que rechazan o ignoran la importancia capital de la adecuación predictiva en las descripciones científicas basan su postura en una analogía con la lingüística. La meta de esta disciplina es enunciar el conjunto finito de reglas que hace posible la construcción de un número infinito de frases gramaticales. La mayor parte de los lingüistas, sin embargo, no aspira a poder predecir lo que los individuos vayan a decir en un momento dado. Esta relación

aceptada entre gramática y actos lingüísticos etic lleva a muchos cognitivistas a darse por satisfechos con un significado restringido de la «explicación». Estiman que el flujo conductual es, virtualmente, sinónimo de azar o caos. Como apunta Ward Goodenough (1964: 39):

El gran problema para una ciencia del hombre estriba en cómo pasar del mundo objetivo de lo material, con su infinita variabilidad, al mundo subjetivo de la forma tal como existe en lo que, a falta de mejor término, tenemos que llamar las mentes de nuestros congéneres... La lingüística estructural ha conseguido, a mi juicio, hacernos al fin conscientes de su naturaleza y procedido a convertir esta conciencia en un método sistemático.

Para cognitivistas como Goodenough, la cultura etic y conductual se halla formada por las trémulas e incomprensibles sombras sobre las paredes de la caverna platónica. Las formas o estructuras comprensibles o regulares las componen las ideas permanentes que subyacen (o dan explicación) a los acontecimientos epifenoménicos de la historia. Según Oswald Werner (1973: 228):

La conducta es efímera. Depende del (1) conocimiento cultural... (2) de productos anteriores y tangibles del comportamiento (apoyos) y (3) probablemente de otros factores (como, por ejemplo, el estado del actor: el hecho de que esté sobrio, borracho, cansado, etc.). Los restantes factores pertenecen seguramente a la esfera del (4) azar.

La conducta no es más efímera que el pensamiento

En otra sección se examinará la afirmación de que los cognitivistas pueden predecir la «gramaticalidad» de una actuación etic. Antes permítaseme indicar algunas de las secuelas de la convicción de que los acontecimientos del flujo conductual (verbales y no verbales) son impredecibles por esencia. Con arreglo al criterio de Maxwell (pág. 25), las consecuencias que semejante convicción entraña para las perspectivas de las estrategias cognitivistas, por comparación con otras estrategias que no la comparten, sólo pueden ser funestas. Para preferir una opción estratégica de alcance tan limitado, hay que tener una razón racional basada en algún tipo de prueba de la imposibilidad de predecir acontecimientos pertenecientes al flujo conductual. Ahora bien, es inconcebible que se pueda brindar tal prueba sin adoptar, siquiera provisionalmente, una estrategia de investigación como el materialismo cultural, que se propone explorar los límites de predicciones probabilísticas acerca de esta clase de acontecimientos. Aparte de este defecto lógico, los elementos de juicio

aportados por la arqueología, la historia y la etnografía avalan la naturaleza no efímera y repetible de los hechos de la conducta. Este dato no le es completamente desconocido a Werner; pero lo enmascara bajo la expresión «productos anteriores y tangibles del comportamiento», como si los «apoyos» constituidos por casas, campos de cereales, recipientes de comida, armas de guerra, pirámides, templos, aldeas, factorías, ciudades, etc. no suministraran por sí mismos un testimonio de que el comportamiento no es, en realidad, incomprensible, impredecible, total o aun principalmente «efímero». Hasta en el dominio de los actos lingüísticos etic, es posible citar un número lo suficientemente elevado de expresiones recurrentes en determinados contextos («¡Buenos días!») como para certificar el supuesto de que no sólo la gramaticalidad de los actos lingüísticos, sino también su contenido semántico es predecible. La convicción de que los actos lingüísticos son, por esencia, impredecibles surge de la incapacidad histórica de los lingüistas para estudiar el habla real en contextos etic, incapacidad que, a su vez, descansa en la distinción idealista platónica entre *langue* [lengua], o ámbito de la forma pura, y *parole* [habla], ámbito de su imperfecta representación material. El intento de imponer esta atrofiada estrategia al estudio de sistemas socioculturales enteros ha contribuido significativamente al resurgir actual de los enfoques oscurantistas y anticientíficos de cuestiones sociales vitales (véase *infra*).

La convergencia entre cognitivismo y estructuralismo

Muchos antropólogos cognitivos norteamericanos aceptan una definición empirista modificada y neopositivista de la ciencia. En el marco de la etnociencia y el análisis formal, han introducido técnicas de recopilación de datos emic metodológicamente muy depuradas, al tiempo que recalcaban la necesidad de adoptar sólidos criterios de contrastabilidad. De hecho, algunas de las críticas más duras contra Lévi-Strauss y el estructuralismo han provenido de cognitivistas poco dados a las contemplaciones. Así, a propósito de un proyecto de investigación mediante computadoras de «inmensos campos léxico-semánticos», Oswald Werner (1973: 299) ha señalado:

Si la tarea de la ciencia es mostrar la naturaleza de la estructura postulada, entonces Lévi-Strauss ha tenido éxito solamente en la medida en que la estructura dialéctica (a:b::c:d) sea adecuada. Estas oposiciones son, en el mejor de los casos, elementos de estructuras aún más vastas, de carácter implícito y mayor

complejidad; en el peor, son vacuas, ya que no se prestan a la contrastación. Poca estructura hay en el estructuralismo lévi-straussiano.

Las diferencias entre ambas formulaciones se extreman en lo concerniente al papel desempeñado por los informantes. Aunque algunos cognitivistas pueden, al parecer, prescindir de ellos (así Lounsbury, 1965), la marca de ley de su estrategia ha sido una preocupación altamente operacionalizada por obtener directamente de los informantes las categorías nativas no contaminadas mediante entrevistas repetidas, intensivas y cuidadosamente estructuradas. Veo, aun así, en el estructuralismo y el cognitivismo dos estrategias convergentes que se nutren de las mismas corrientes subterráneas del idealismo cultural.

Así, los seguidores de la segunda estrategia manifiestan una tendencia creciente a coincidir con los de la primera en lo que atañe a la descripción de sus metas últimas: descubrir principios mentales universales. Para Werner (1973: 290, 293), por poner un caso, lo que define el producto final de las estrategias cognitivista y estructuralista es la «naturaleza del hombre (o de la mente humana)» tal como nos la muestran «los principios universales de la cultura». Y la demostración de la presunta evolución de una taxonomía de los colores de carácter universal, obra de Brent Berlin y Paul Kay (1969), se cita a menudo como el logro supremo de la etnociencia. La búsqueda de estructuras mentales universales representa, por lo demás, una importante vertiente en la lingüística norteamericana. Por eso, en la medida en que los cognitivistas están cautivados por los modelos lingüísticos, la convergencia con los objetivos del estructuralismo francés está virtualmente asegurada:

Más que nunca los dos campos [antropología y lingüística] han emprendido una búsqueda de universales... En la actualidad, la meta general de ambos consiste en comprender el modo en que el hombre procesa la información de su entorno. (Durbin, 1973: 468.)

Esta meta, cuando se alcance, dejará a los cognitivistas lo mismo que a los estructuralistas sin principios capaces de explicar las trayectorias, sean convergentes o divergentes, de la evolución sociocultural. Porque si descubrir los modos en que la gente procesa la información de su entorno es una empresa digna de todo respeto, no puede, sin embargo, ser el interés principal de una ciencia de la cultura. No nos puede decir, por ejemplo, por qué el mensaje que recibimos es unas veces una canción de amor y otras el hedor de la carne quemada. En el cognitivismo, como en la estéril dialéctica estructuralista, cuanto más cambian las cosas, más iguales permanecen.

La predicción del comportamiento a partir de un conocimiento de las reglas

Nos ocuparemos ahora de aquellos cognitivistas para los que «explicar» significa predecir una conducta sobre la base de un conocimiento de las reglas emic. Aunque no es imposible, desde luego, que ayude a conseguir cierto grado de predecibilidad, poner el acento estratégico sobre las reglas es contrario a los presupuestos materialistas culturales acerca del carácter dependiente de todo el sector emic y mental. El hecho de que la prioridad causal corresponde a los componentes conductuales etic, más que a los emic y mentales, descarta la posibilidad de que concentrarse en los segundos sea la manera óptima de alcanzar la predecibilidad (ni siquiera cuando analizamos sistemas en un marco completamente sincrónico). Aun teniendo un conocimiento perfecto de todas las reglas necesarias para conducirse como un nativo —esto es, aunque hayamos sido educados como nativos, privilegio que disfrutan todos los seres humanos con respecto a una cultura, como mínimo—, las predicciones basadas exclusivamente en este aspecto no pueden, en principio, pronosticar el grueso de los acontecimientos pertenecientes al flujo conductual. Sí es posible, en cambio, predecir la mayor parte de las reglas, al menos inicialmente, desde un conocimiento lo suficientemente detallado de acontecimientos conductuales (sobre todo, claro está, de aquellos en que interviene la infraestructura etic).

Cinco proposiciones fundamentan esta aseveración: (1) los productos etic requieren insumos etic; (2) las reglas emic son ambiguas; (3) para cada regla emic existe una regla alternativa; (4) no hay autoridad que no sea impugnable; (5) las reglas no son eternas *.

Los productos etic requieren insumos etic

Paul Kay ha tratado de demostrar la eficacia predictiva del conocimiento de las reglas con un ejemplo relativo a la residencia postmarital. Afirma que el comportamiento etic se ajustará a las reglas si éstas se encuentra enunciadas en términos de contingencias y alternativas. Así, las predicciones sobre pautas de residencia deben adoptar la forma: «reside tras el matrimonio con el matriclán del marido si ese clan (a) se halla localizado (es decir, dispone de un territorio) y (b) posee tierras cultivadas». De todas formas, Kay (1970: 28)

* El siguiente análisis aclara y amplía Harris, 1975.

reconoce que «para predecir distribuciones de pautas de residencia reales sobre una escala agregada, hemos de suministrar como insumo al modelo cognitivo postulado la distribución conjunta de los miembros del matriclán, la localización de éste, riqueza en tierras, etc., para la población en su totalidad». Señala también que el método de William Geoghegan (1969) para predecir la distribución de tipos de residencia entre los samal de Filipinas requiere incluir informaciones acerca de la distribución por edades, sexo, estado civil y otros datos censales. No pone de relieve, sin embargo, que los insumos necesarios para estas predicciones tienen que ser de tipo etic. El modelo generado por el método de Geoghegan no es un modelo nativo, sino un censo etic incompleto. Sin insumos estadísticos precisos (número de niños, adultos, hombres, mujeres, casas, etc.) no puede haber un producto estadístico preciso (número de tipos de residencia). Las reglas no pueden confeccionar un censo.

De este hecho se desprende que, según los insumos etic, un mismo modelo cognitivo puede engendrar diversos productos etic, punto que ha sido aclarado por Roger Keesing (1974: 82): «Los mismos principios conceptuales pueden dar por resultado aldeas densamente pobladas o caseríos dispersos, dependiendo de los recursos hídricos, la orografía del terreno, la tierra cultivable, la demografía y las inclinaciones —pacíficas o guerreras— de las tribus vecinas.»

Los materialistas culturales no niegan la posibilidad de realizar, bajo ciertas circunstancias, predicciones fiables en torno al comportamiento partiendo de un conocimiento de las condiciones etic y las reglas emic. Allen Johnson (1974), por ejemplo, ha demostrado que un conocimiento del modo en que los campesinos brasileños clasifican los tipos de tierra y los cultivos combinado con el conocimiento de los tipos de tierra y cultivos que ostenta el observador puede ser útil para predecir cuanta tierra se dedicará a un cultivo concreto. No obstante, la necesidad de un conocimiento de las reglas emic para efectuar semejantes predicciones sigue siendo materia opinable. En principio, una comprensión plena de los componentes infraestructurales, estructurales y superestructurales de las comunidades campesinas debería conducir a predicciones relativas al uso de la tierra, así como a las reglas emic que regulan las elecciones de insumos apropiadas desde un punto de vista etic.

Repitámoslo: el objetivo del materialismo cultural consiste en predecir tanto las ideas como el comportamiento a partir de un conocimiento de éste. Hoy por hoy, se trata de una tarea inacabada, pero no imposible. No puede decirse lo mismo de las propuestas idealistas de reemplazar las reglas de tipo etic por las de tipo emic y de

predecir tanto las ideas como la conducta desde las segundas, cosa —en principio— a todas luces imposible.

La ambigüedad de las reglas emic

¿Es cierto que, de conformidad con los modelos lingüísticos, se puede reducir la cultura mental y emic a un conjunto finito de reglas emic? Nuestra estrategia rechaza esta visión de la vida mental. Ningún aspecto de un sistema sociocultural puede comprenderse bien en un marco sincrónico y cerrado, ya que la vida mental humana se halla inmersa en un continuo proceso de cambio, y no constituye un sistema cerrado. La concepción de las reglas como un sistema finito y cerrado no puede facilitar una comprensión de los pensamientos que guían las decisiones de la gente.

La presencia de significados vagos y ambiguos en los componentes léxicos de las reglas emic es sintomática del carácter abierto de los sistemas emic. Para que un sistema de esta índole pudiera cerrarse sobre sí mismo, tendría que componerse de preceptos que todos los hablantes nativos interpretasen en el nivel léxico de manera idéntica. Los elementos de juicio de que se dispone indican, sin embargo, que muchos componentes léxicos se prestan a interpretaciones distintas por parte de los miembros de una misma comunidad lingüística.

Tropecé con este problema por primera vez durante mis estudios sobre las relaciones raciales en Brasil. En el estado de Bahía, es frecuente que se describa algunas personas como *morenas* o *mulatas*. Dado que el color o tonalidad de la piel es un rasgo sobresaliente para distinguir a unas personas de otras, parecía razonable suponer que los términos *moreno* y *mulato* designaban diferencias en la tonalidad de la piel (así como en el tipo de cabello y en la forma de la nariz y los labios). ¿Quién es más oscuro el *moreno* o el *mulato*?, constituye una pregunta plena de significado para los pobladores de Bahía. Responden a ella con convicción y seguridad. No obstante, formulada a los habitantes de una pequeña aldea de pescadores, dio por resultado una división de opiniones muy igualada en lo concerniente a cuál de los dos tipos era el más oscuro (Harris y Kottak, 1963). Más tarde traté de definir las dimensiones del campo cognitivo de los tipos «raciales» brasileños enseñando a los informantes dibujos estandarizados de hombres y mujeres cuyos rasgos faciales eran sistemáticamente variados. Con una tabla de setenta y dos dibujos, mostrada a un centenar de informantes, se obtuvieron más de trescientos tipos «raciales». El término utilizado con mayor frecuencia fue *moreno*, pero se empleaba de una manera que desafiaba cualquier definición

por medio de los rasgos plasmados en los dibujos (color de la piel, tipo de cabello, forma de los labios y la nariz). Todo el campo semántico de los tipos raciales del Brasil nororiental está plagado de ambigüedades, y éstas no se deben a los procedimientos usados para recoger la información. Más bien, reflejan el hecho de que el Noreste brasileño carece de grupos o castas raciales acusadamente definidos que desempeñan papeles distintivos en la distribución de los recursos (Harris, 1970).

Los antropólogos no han explorado de modo sistemático la posibilidad de que otros campos semánticos estén estructurados de una manera ambigua. Excepciones notables son el estudio de Terrance Hay (1974) de las taxonomías de plantas en Nueva Guinea y el de Richard Pollnac (1975) sobre la terminología de los colores en Buganda. John Roberts (1951, 1961) descubrió grandes variaciones conductuales e ideológicas a nivel individual y familiar entre los navajos y los zuñi, en tanto que Stephen Fjellman (1972) ha demostrado que la terminología del parentesco es todo menos uniforme en cierta cultura africana. Lo mismo sucede en la terminología del parentesco norteamericana. Los estadounidenses no se ponen de acuerdo con respecto a las diferencias entre primos de primer y segundo grado, y entre hijos o entre nietos de primos de primer y segundo grado. Tampoco concuerdan en cómo denominar a la segunda esposa del padre o al hermano de la esposa del hermano de la esposa. Los etnógrafos o bien hacen caso omiso del problema de la diversidad semántica, o bien tratan de rechazarlo como «ruido» o como un defecto metodológico. La razón de ello estriba en que la mayor parte de la investigación etnográfica contemporánea se realiza bajo los auspicios de estrategias idealistas que suponen que los valores y creencias compartidos no sólo definen una cultura, sino que explican su existencia (véase *infra*). Un supuesto más sensato sería que las personas sostienen creencias y valores dispares y ambiguos. Sin embargo, pocos etnógrafos han juzgado necesario investigar y cuantificar el alcance real de la ambigüedad y diversidad cognitivas (Pelto y Pelto, 1975).

Cuanto más compleja sea la construcción semántica, mayor será la probabilidad de que distintas personas (o la misma persona en distintos momentos) la interpreten en abstracto, o la apliquen al caso concreto, de maneras diferentes. Para la perspectiva materialista cultural, el desacuerdo cognitivo no puede ser menos frecuente, ni menos importante desde una óptica analítica, que el desacuerdo o conflicto conductuales. Hasta en los grupos domésticos más íntimos, las personas malinterpretan constantemente los mensajes más sencillos. Y dada la complejidad de los roles y la capacidad de penetración de los privi-

legios jerárquicos, sería una sandez suponer que los individuos siempre pueden o quieren entenderse unos a otros (véanse págs. 59 y ss.).

Para toda regla emic existe una alternativa

Naturalmente, los cognitivistas son conscientes de que las reglas se quebrantan con frecuencia. Confían, empero, en poder englobar todos los casos de infracción bajo otro conjunto finito de preceptos: las reglas para la transgresión de reglas. Tal fue la respuesta a mi crítica del concepto de «escala de deberes», elaborado por Ward Goodenough (1965) en su estudio sobre los habitantes de la isla de Truk, en Micronesia. Con arreglo a las normas de esta escala, los padres deben (1) arrastrarse o agacharse si una hija casada está sentada; (2) evitar el inicio de cualquier acción en su presencia; (3) rehuir la aspereza al hablar con ella; (4) acceder a cualquier ruego suyo, y (5) no agredirla jamás, «con o sin provocación» por su parte. No obstante, Goodenough observó a un padre, por lo menos, transgrediendo todas estas cinco normas. El motivo de su modo de proceder era, según el autor, que «el comportamiento displicente de la hija venía sacando de quicio a sus parientes desde hacía algún tiempo». Aquella misma mañana «había reprendido con dureza a su marido, porque sospechaba que venía de una cita amorosa con su hermana de linaje en la casa de al lado». Desde el punto de vista de los isleños, el hecho de que su padre la golpeara era, por tanto, un acto de «justicia poética»: «lo que se merecía era una buena azotaina» (*ibid.*: 11-12). Yo aduje que el incidente revelaba la incapacidad de Goodenough para predecir el comportamiento partiendo de un conocimiento de las reglas. De acuerdo con Paul Kay (1970: 20), en cambio, significaba todo lo contrario.

> Goodenough ha puesto al descubierto una norma cultural trukesa formalmente análoga a la norma cultural norteamericana que prohíbe el homicidio salvo en defensa propia... La moraleja del incidente narrado por Goodenough es, precisamente, que las culturas, contempladas como sistemas cognitivos, son sumamente complejas y que las normas culturales se caracterizan por contener cláusulas del tipo de *excepto que* y *a menos que*.

Kay (1970: 22) afirma que estas reglas para la transgresión de reglas se refieren a «un conjunto de circunstancias estrechamente definidas». Pero la comparación con el precepto americano que prohíbe el homicidio no parece muy acertada, toda vez que es imposible definir un conjunto claramente delimitado de condiciones que constituyan las cláusulas del tipo de «excepto que» y «a menos que» de la

autodefensa. Así, los nativos de los Estados Unidos probablemente no considerarán apropiado que un hombre que ha disparado sobre un niño desarmado de ocho años causándole la muerte apele a la norma de la defensa propia. Supóngase, empero, que el autor de los disparos es un agente de la policía y que el niño es muy alto para su edad; supóngase además que el enfrentamiento tiene lugar en una calle de un barrio con elevado índice de criminalidad y que el muchacho va acompañado de un adulto que realiza un ademán amenazador. En este ejemplo concreto sería imposible ponerse de acuerdo sobre la «inadecuación» cultural del acto.

En general, los antropólogos cognitivos no suelen darse cuenta de que la regla para la transgresión de una regla también está sujeta a una regla para transgredir reglas y que las condiciones que definen las circunstancias para la aplicación de tal o cual precepto se enuncian mediante categorías vernáculas ambiguas por naturaleza. Por ello, las normas emic que explican, justifican o predicen el comportamiento encierran un núcleo irreducible de interpretación, enjuiciamiento e incertidumbre. Sugiero que esto nos permite inferir que el conjunto de reglas para la transgresión de reglas es infinito. A toda condición conductual emic siempre se podrá agregar otra condición emic distinta que reclamará la reinterpretación del juicio con arreglo al cual dábamos por adecuada una respuesta dada.

A modo de ejemplo, considérese la investigación realizada por V. K. Kochar (1976) y sus discípulos en torno a las causas socioculturales de la anquilostomiasis en Bengala occidental. Kochar toma como puntos de partida la conocida regla hindú que considera contaminador el contacto fecal y el paradójico hecho etic de que esta enfermedad parasitaria, transmisible únicamente por contacto fecal, sea endémica. Todos los informantes prefieren defecar lejos de la presencia de restos fecales humanos. Con todo, la investigación demostró que el 75 por 100 de todos los excrementos se hallaban depositados a menos de un metro de señales reconocibles de anteriores defecaciones. El etnógrafo obtuvo de los informantes seis normas que podían explicar la transgresión del tabú contra el contacto fecal: (1) hay que encontrar un rincón no excesivamente alejado de la casa; (2) el lugar elegido debe poder ocultar al actor de la vista de los demás; (3) brindar la posibilidad de ver a los que se aproximan; (4) estar cerca de una fuente para poder lavarse; (5) estar orientado contra el viento para evitar olores desagradables, y (6) no estar situado en un campo cultivado. Cada una de estas normas, por su parte, admite un considerable margen de interpretación e indeterminación individuales. Las personas ancianas defecan más cerca de sus casas y son, por ello, más propensas a volverse a contagiar de sus propias heces. Tal vez

exista una norma que especifique que los ancianos no necesitan irse tan lejos o estar tan bien ocultos como los demás. En tal caso, ¿posee esta regla la misma relevancia para los ancianos y para las ancianas, se aplica con idéntico rigor en la salud y en la enfermedad, llueva o luzca el sol, según las distintas castas y clases sociales, etc.?

El carácter abierto y la ambigüedad irreducible de las condiciones sobre las reglas y sobre las reglas para la transgresión de reglas sólo puede abocar a una conclusión: los seres humanos tienen una regla para cada cosa que hacen. Por desviada o inaudita que sea la acción, cualquier persona en plenitud de facultades mentales podrá siempre apelar a un conjunto de normas que otra persona distinta tal vez no juzgue bien interpretado o bien aplicado, pero sí legítimo.

Adviértase que no afirmo que toda acción sea, pues, *causada* por una norma. Los viejos no infringen la regla contra el contacto fecal con mayor frecuencia porque tienen una regla que les permite quedarse más cerca de sus casas; antes bien, lo hacen porque son ancianos y enfermizos.

Otra consecuencia más del hecho de que toda acción posee una regla es que el conocimiento del etnógrafo acerca del conjunto de reglas emic se expandirá proporcionalmente al conocimiento adquirido sobre el conjunto de acciones conocidas. Dicho conjunto, en cambio, no se expande en proporción al conocimiento de las reglas. A menos que se observen acciones alternativas, lo más probable es que no se obtengan normas alternativas. Esto se cumple especialmente en el caso de las reglas para la transgresión de reglas. Es difícil conocer las reglas para la transgresión de las reglas relativas al homicidio, la pureza, el culto a las vacas (véase págs. 53 y ss.), la fidelidad matrimonial o el amor materno hasta que no se observan actos de asesinato, contaminación, sacrificio de vacas, adulterio e infanticidio y no se interroga a los actores con respecto a los motivos. Así pues, un enfoque puramente emic de los sistemas socioculturales no sólo garantiza que ciertas conductas serán impredecibles, sino que aumenta el peligro de que pasen desapercibidas la mayor parte de las reglas para la transgresión de reglas.

Como sabemos intuitivamente que existen reglas para todo, caemos con facilidad en el error de creer que éstas rigen o causan la conducta. Pero la proposición de que las normas gobiernan o son la causa del comportamiento no es más verosímil que la de que la Tierra es plana. Las reglas facilitan, motivan y organizan nuestra conducta; ni la rigen, ni la causan. Las causas hay que buscarlas en las condiciones materiales de la vida social. La conclusión a extraer de la abundancia de cláusulas del tipo de «excepto que» y «a menos que» no es que la gente se conduce de determinadas maneras para

ajustarse a unas normas, sino que eligen o crean normas apropiadas para su conducta.

No hay autoridad que no sea impugnable

Como toda acción posee una regla, también hay que poner en tela de juicio la capacidad de los cognitivistas para predecir cuándo reconocerán los nativos una actuación como «gramatical». Si toda acción se rige por una norma, toda acción será considerada apropiada, como mínimo, por un actor y en potencia por muchos más. ¿Qué es lo que determina el número de actores que reconocen una acción concreta como apropiada?

Los «gramáticos culturales» son perfectamente conscientes de la posibilidad de desacuerdos en torno a la interpretación de las condiciones de las reglas para la transgresión de reglas. De hecho, Goodenough (1970: 99) reconoce que «en Truk no hay dos personas que definan la cultura trukesa con arreglo a los mismos criterios, y [que] el grado de variabilidad aceptado en la conducta que observan unos frente a otros difiere según los temas y situaciones».

Sin embargo, pese al hecho de que la cultura de un grupo «es, por necesidad, ligeramente diferente para cada uno de sus miembros», Goodenough (1970: 102) se empeña en que el etnógrafo está en situación de formular «un conjunto de criterios que, considerado como guía para la acción y la interpretación de las acciones de otros, conduce al comportamiento que cada miembro de la comunidad percibe como concordante con lo que espera de los demás; es decir, con el comportamiento que tienen por genuinamente trukés, irlandés, etc.».

La solución de Goodenough (1970: 100-101) al problema de la ambigüedad y la discrepancia depende de la identificación de unos individuos que denomina «autoridades».

> En cualquier comunidad... siempre hay algunas personas cuyo conocimiento de las supuestas normas del grupo se considera superior al de los demás. En disputas que afecten a estas normas se suele apelar a ellas para que se pronuncien sobre la materia. Así pues, al menos para ciertos temas, existen autoridades reconocidas cuyos juicios sobre las normas acordadas y cuyos pronunciamientos acerca de lo que está bien y lo que está mal son aceptados por otros miembros del grupo... La gente necesita a estas autoridades. Por ello, los etnógrafos interesados en describir la cultura de un grupo, en el sentido que damos a este término, tienen por costumbre buscar a las autoridades o expertos locales reconocidos para utilizarlos como principales fuentes de información... Un niño de cinco años no podría ser una fuente de información digna de crédito ni siquiera para materias ordinarias.

De lo que no se da cuenta al atribuir a las autoridades la facultad de discernir lo correcto de lo incorrecto es que la concordancia general entre la conducta y tales decisiones no demuestra en modo alguno que exista un consenso universal. La gente obedece las reglas respaldadas por autoridades no necesariamente por respeto a las primeras, sino por respeto a las segundas. El problema de la conformidad con las normas investidas de autoridad o «auténticas» nos lleva, pues, directamente a la consideración de la estructura de poder de la comunidad. Por lo común, se acata a las autoridades con poder; o sea, a las que controlan fuentes energéticas y medios materiales de coerción. De ahí que la predicción del grado de conformidad o consenso con las normas, aun en el sentido mínimo de reconocer su pertinencia, requiera un análisis de las condiciones conductuales etic. Pasar por alto el hecho de que hay autoridades débiles además de fuertes y de que existen diferentes niveles, ámbitos, calidades e intensidades de consenso emic equivale a caricaturizar y oscurecer la naturaleza de la vida social humana. El consenso ideológico moral no es ni la precondición ni el modo normal de la existencia social humana. Antes bien, siempre es una ilusión alimentada por las llamadas «autoridades» y los que trabajan para ellas.

La advertencia de Goodenough de que «un niño de cinco años no podría ser una fuente de información digna de crédito ni siquiera para materias ordinarias» ejemplifica la inoperancia de las gramáticas de reglas para predecir el comportamiento. En efecto, independientemente de lo que las «autoridades» paternas piensen que deba ocurrir en su vida doméstica, lo que niños y adultos acaban haciendo se halla determinado por la interacción entre ambos: por la conducta de los hijos con respecto a los padres y viceversa. Esto es lo que ilustran los datos del estudio de «materias ordinarias» en la vida de cuatro familias neoyorquinas descrito en el capítulo 2. Cabe suponer razonablemente que cuando una persona pide a otra una cosa, tiene *in mente* alguna norma general que le autoriza a realizar dicho ruego. Pero cualesquiera sean estas normas, en la mayor parte de los casos los miembros de las familias las interpretan de maneras distintas o se oponen a ellas apelando a reglas para la transgresión de reglas; los casos de desobediencia son mucho más frecuentes que los de obediencia (Dehavenon, 1977). El grado de conformidad es, pues, impredecible desde el conocimiento de las reglas de la vida familiar ostentado por cualquier autoridad nativa (esto es, ostentado por los padres). Dudo mucho que un modelo para predecir el comportamiento basado en el supuesto de que éste se encuentra determinado por las orientaciones cognitivas compartidas pueda hacer progresar nuestra comprensión de cómo se las arreglan las familias para desempeñar su

función de grupos sociales. Esto es una prueba crucial de la pertinencia de la perspectiva emic con respecto al comportamiento, ya que es lugar común pensar que los grupos domésticos constituyen el modelo para las homogéneas sociedades de escala reducida, en las cuales las orientaciones cognitivas compartidas predominan sobre las orientaciones cognitivas especializadas propias de grupos sociales más complejos.

Las reglas no son eternas

No obstante, el meollo del conflicto entre cognitivismo y materialismo cultural no lo constituye el problema de hasta qué punto se halla el comportamiento gobernado por normas. El quid de la cuestión es de dónde proceden tanto las segundas como el primero. A menos que una estrategia sepa analizar los procesos causales diacrónicos responsables de la aparición de las pautas de pensamiento y conducta observadas, no se puede decir que haya alcanzado un alto nivel de predecibilidad con respecto a cualquiera de estos dos aspectos: hasta la descripción más perfecta de las reglas de la vida sociocultural elaborada con datos aportados por una generación de informantes puede revelarse completamente inútil para predecir el comportamiento de la generación siguiente. Dicho de otro modo: la credibilidad del cognitivismo, como estrategia de investigación, se deriva del supuesto implícito de que los sistemas socioculturales se transforman muy despacio o no lo hacen en absoluto. Basta preguntar durante cuánto tiempo puede una gramática cultural dada seguir «explicando» el comportamiento de una determinada comunidad, para que los cognitivistas se vean obligados a hacer mutis. Pues su estrategia carece por completo de teorías capaces de explicar las diferencias sociocuturales.

La lucha por la «cultura»

Según Ward Goodenough (1969: 330), «la cultura se compone de un inventario de preceptos y conceptos —de formas ideacionales— y de un conjunto de principios para ordenarlos». A consecuencia de la influencia del cognitivismo y otras estrategias idealistas, toda una generación de antropólogos se ha visto condicionada, por la formación recibida, a aceptar esta definición del concepto central de las ciencias humanas, definición en la cual se sobreentiende que el estudio de los elementos conductuales-etic de los sistemas socioculturales corresponde a una disciplina que todavía está por nacer. Algunos antropólogos,

incluso, parecen creer que el concepto de «cultura» siempre ha excluido el comportamiento. Para Philip Bock (1968: 17), por ejemplo, la definición de cultura de Edward Tylor —primera de las formuladas por un antropólogo profesional— contiene un «énfasis en las ideas y los ideales». Sin embargo, esto es inexacto.

Tylor (1871: 1) escribió que la cultura es «un todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, derecho, moral, costumbre y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad», agregando que constituía «un objeto que se presta al estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanos». Por lo demás, al igual que la mayoría de los antropólogos modernos, consideraba los objetos materiales como elemento esencial de la cultura. De hecho, consagró la mayor parte de su *Antropología,* primer libro de texto que llevó semejante título, a la tecnología, la subsistencia y los productos materiales. Si deseaba acaso que los antropólogos del futuro contemplaran sus preciados tornillos, telares manuales, ballestas, cerbatanas, berbiquíes, norias y demás instrumentos, herramientas y armas como meras ideas y símbolos o como reglas e instrucciones, en cualquier caso jamás lo dijo. La cultura material fue la clave de la institucionalización de la antropología en museos de historia y ciencias naturales y de la correspondiente ausencia de departamentos de sociología en tales instituciones. Clark Wissler (1923) elaboró sus patrones culturales universales siendo conservador del Museo Americano de Historia Natural. Para él, la cultura constaba de tres divisiones principales: «rasgos materiales», «actividades sociales» e «ideas». El interés por la cultura material refleja, además, un siglo de colaboración entre etnólogos, que estudian las culturas del presente, y arqueólogos, que hacen lo propio con las del pasado.

Alfred Kroeber contribuyó, más que ningún otro teórico destacado de la primera mitad del siglo XX, a convertir a la cultura en el concepto central de la antropología. Contrario como la mayoría de los discípulos de Boas a las estrategias materialistas, sus primeras definiciones de cultura seguían, no obstante, la de Tylor. Y en su libro de texto paradigmático, *Antropología,* de 1948, la cultura todavía no pertenecía al reino de las ideas puras.

> La masa de las reacciones motrices, hábitos, técnicas, ideas y valores aprendidos y transmitidos —así como el comportamiento que inducen— es lo que constituye la *cultura.* (Kroeber, 1948: 8.)

Pero diversas corrientes convergentes pronto moverían a Kroeber a modificar su punto de vista.

La influencia de Talcott Parsons

A mediados de siglo, la estrategia dominante entre los sociólogos norteamericanos era el funcionalismo estructural, que tenía en Talcott Parsons a su principal artífice. Dicha corriente hacía hincapié en la relevancia causal de normas, valores y expectativas para el mantenimiento de la sociedad. Según Parsons (1967), las sociedades poseen cuatro sistemas: *a*) expectativas de ejecución de roles; *b*) organización de las unidades de roles en colectividades; *c*) estructuración de derechos y obligaciones; *d*) adhesiones a valores. Estas últimas corresponden a lo que entiende por cultura, descrita en otro lugar como los «criterios para la orientación y el ordenamiento selectivos» (Parsons, 1951: 327). Como fundador del Departamento de Relaciones Sociales de Harvard, la influencia de Parsons se extendió a «numerosos subcentros e instituciones para la formación de postgraduados» (Shils, 1970: 796). El Departamento de Relaciones Sociales de Harvard pretendía «integrar las teorías de la estructura social, la cultura y la personalidad» (*ibid.*: 795). El antropólogo Clyde Kluckhohn, uno de los confundadores del departamento, defendió el interés por la cultura. Pero, desde el principio, aceptó la definición idealista y emic de la misma que era consustancial al esquema de Parsons. La influencia de éste sobre la antropología se vio, además, facilitada por la estrecha relación, intelectual y personal, entre Kluckhohn y Kroeber, quien no tardaría en sacar a la luz su influyente obra, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Sólo cabe concluir que fue la influencia de Parsons vía Kluckhohn la que llevó a Kroeber a empezar a modificar la definición de cultura que formulara en 1948. Aunque siguió manteniendo que se componía de «pautas de conducta», él y Kluckhohn añadieron ahora que su «núcleo esencial» lo constituían «las ideas... y... los valores»:

> pautas de y para la conducta, de carácter tanto explícito como implícito, adquiridas y transmitidas mediante símbolos, que constituyen los logros distintivos de los grupos humanos e incluyen su materialización en artefactos; el núcleo esencial de la cultura se compone de las ideas tradicionales (esto es, de origen histórico, seleccionadas en el curso de la historia) y especialmente de los valores asignados a las mismas; los sistemas culturales pueden considerarse, por un lado, como un producto de la acción, y por otro, como un elemento condicionante de ésta. (Kroeber y Kluckhohn, 1952: 181.)

En 1958, sin embargo, Kroeber se acomodó ya del todo al esquema de Parsons. Ambos sellaron por aquel entonces un concordato en el cual observaban que «tanto Comte y Spencer como Weber y Durkheim entendían por sociedad lo mismo que Tylor por cultura».

No obstante, había llegado la hora de acabar con este «concepto condensado de cultura-y-sociedad porque... pensamos que la diferenciación del conocimiento y los intereses han alcanzado ya un punto en el cual se hace necesario formular y estabilizar nuevas distinciones en el uso rutinario de los grupos profesionales pertinentes». Los dos teóricos predominantes de la sociología y la antropología procedieron entonces a exorcisar a los últimos demonios de la conducta del concepto de cultura:

> Reviste utilidad, sugerimos, definir el concepto de cultura para la mayor parte de sus usos de una forma más estrecha de lo que, en líneas generales, se ha solido hacer en la tradición antropológica norteamericana, restringiendo su sentido al contenido creado y transmitido y a las pautas de valores, ideas y otros sistemas simbólico-significativos en tanto factores que dan forma al comportamiento humano y a los artefactos producidos por éste. (Kroeber y Parsons, 1958: 583.)

Adviértase que las «pautas de y para el comportamiento» de 1952 se convierten ahora en «pautas de valores, ideas y otros sistemas simbólico-significativos». La conducta, inducida en 1948 por «reacciones motrices, hábitos, técnicas» aprendidos, se ve ahora modelada exclusivamente por los «valores, ideas y otros sistemas simbólico-significativos». Esta «definición» es, de hecho, mucho más que una simple definición. Constituye una formulación sintética de la estrategia del idealismo cultural, puesto que, explícitamente, otorga prioridad investigativa al principio de la determinación del comportamiento por las ideas. Se enumeraban, asimismo, otras consecuencias paradigmáticas, enderezadas a reconciliar a la antropología cultural con otros aspectos del esquema parsoniano. Así, el sistema de ideas cultural había de ceñirse a lo que he denominado superestructura emic. Este había de formar el eje focal de la antropología cultural. Por su parte, la sociología había de concentrarse en el «sistema social» de Parsons, por el cual se entendía «el sistema de interacción específicamente relacional entre individuos y colectividades» *(ibid.)* y que corresponde a lo que calificamos de dimensión emic de la organización política y doméstica.

La esencia del género de idealismo cultural propugnado por Parsons se ha visto perpetuada en un pequeño pero influyente grupo de antropólogos formados en Harvard, entre los que descollan, sobre todo, Clifford Geertz (promotor de los estudios antropológicos en el Instituto para Estudios Avanzados de Princeton) y David Schneider (que convirtió el Departamento de Antropología de la Universidad

de Chicago en un gran centro para el estudio emic de la estructura y la superestructura). Para Schneider, a quien Parsons (1970: 859) identifica como «mi antiguo discípulo y amigo», el comportamiento «carece por completo de pertinencia en relación al problema de la posible existencia de una unidad cultural, un concepto cultural, una entidad cultural» (Schneider, 1968: 7). La cultura, siguiendo a Parsons, se compone del «sistema de símbolos y significados incrustado en el sistema normativo pero que constituye un aspecto bastante distinto de éste...» (Schneider, 1972: 38). Para Geertz, estudiar la cultura es estudiar un campo semiótico. La cultura ha de interpretarse como se hace con un «conjunto de textos», mediante un proceso de «descripción densa» (Geertz, 1972; cf. Keesing, 1974: 79). Ambos antropólogos rechazan los formalismos reduccionistas puestos en circulación por etnocientíficos y estructuralistas, pero su adhesión a los principios idealistas culturales no es menos intensa.

El papel de la lingüística

La aceptación del concepto desmaterializado de la cultura elaborado por Parsons y Kroeber se vio facilitada, a ambas orillas del Atlántico, por el empuje estratégico de la lingüística estructural y generativa. A medida que los modelos lingüísticos ganaban prestigio, tanto los estructuralistas como los cognitivistas los adoptaron como paradigmas en su búsqueda de esquemas formalistas, no causales y no predictivos para describir fenómenos mentales y emic.

Como vimos, el análisis formal de sistemas fonológicos y fonémicos de los lingüistas estructurales ejerció una influencia directa sobre la concepción lévi-strausiana de las estructuras dialécticas ocultas. Al propio tiempo, la lingüística estructural aportó el modelo para el sistema cognitivista del análisis componencial, método para obtener directamente de los informantes los elementos distintivos de campos como la terminología del parentesco, las clasificaciones botánicas y las categorías cromáticas (Z. Harris, 1951; Goodenough, 1968: 186).

En los Estados Unidos, el ataque de Noam Chomsky (1964) al enfoque conductista del comportamiento verbal humano contribuyó a alentar la tendencia de los idealistas culturales a meterse en la mente de los nativos, consagrándola como forma respetable de actividad científica. Ahora bien, como señalé en el capítulo 1, en la antropología cultural, a diferencia de la psicología, no existía una tradición conductista que atacar. Por ello, si el prestigio de Chomsky tuvo alguna consecuencia para la ciencia de la cultura desmateriali-

zada fue que se arrinconase al flujo conductual todavía más de lo que se había hecho durante la primera mital del siglo. Además, la propensión a contemplar la cultura como un conjunto de reglas o código generador de un comportamiento que los nativos con «competencia» en la cultura puedan juzgar apropiado no sólo convergía completamente con el concepto chomskyano de «estructura profunda», sino que encontraba en él un apoyo directo (cf. Hymes, 1968). En suma, la lingüística proporcionaba una justificación perfecta para una ciencia de la cultura formalmente elegante, pero no predictiva, no causal y divorciada de los conflictos y circunstancias del comportamiento etic.

La influencia de Durkheim

Aún queda por identificar otra tendencia convergente hacia las desmaterializaciones del estructuralismo, el cognitivismo y demás variedades del idealismo cultural. A pesar de que tanto Schneider como Geertz rechazan los formalismos lingüísticos reduccionistas propuestos por etnocientíficos y estructuralistas franceses, el idealismo parsoniano y el cognitivismo de inspiración lingüística poseen raíces comunes. Como constata Keesing (1974: 79-80), la «descripción densa» de Geertz no implica «el optimismo de la etnociencia con respecto a la posibilidad de formalizar el código cultural en una gramática o la facundia lévi-straussiana a la hora de descodificarlo...». No obstante, los conceptos clave de parsonianos y estructuralistas tienen un punto de arranque común en las tesis llamativamente idealistas de Emile Durkheim.

Durkheim fue responsable del intento de desarrollar un sistema de moralidad «científico» de base estatal fundado en la *conciencia colectiva* y la *solidaridad orgánica* (cf. Turner, 1977), convirtiéndose en la figura dominante de la sociología francesa tras el triunfo electoral del mal llamado Partido Radical, agrupación de corte centrista y liberal cuya filosofía política se denominaba solidarismo. Léon Bourgeois (!), dirigente solidarista y *premier* de Francia entre 1895 y 1896, consideraba su obra como una demostración de la posibilidad de orillar el conflicto de clases marxista. En el análisis de Durkheim, la lucha de clases era una patología temporal y la solidaridad orgánica, no la revolución, el efecto predecible de la industrialización. Para él, como subrayé en el capítulo 7, los «hechos sociales» son expresiones de la «conciencia» colectiva, y ésta, la esencia de todo lo técnicamente social, combinación de conciencia superorgánica e imperativo moral:

En resumidas cuentas, la vida social no es sino el entorno moral que rodea al individuo... o para ser más exactos, la suma de los entornos morales que rodean al individuo. Al calificarlos de morales, queremos decir que están constituidos por ideas. (Citado en Turner, 1974.)

Su obra *Las reglas del método sociológico* encierra una coherente epistemología de los fenómenos socioculturales, en la cual se supone que las ideas morales de carácter colectivo y exteriores al individuo determinan el pensamiento y la conducta real. Como ya vimos, el discurso durkheimiano sobre la conciencia colectiva no es otro que el discurso de Lévi-Strauss sobre las estructuras ocultas despojado de oposiciones binarias y supercherías dialécticas (pág. 190)

Ahora bien, la conciencia colectiva de Durkheim no sólo inspiró a Lévi-Strauss, sino también, y de forma muy directa, las definiciones de Parsons de lo social y lo cultural como idea pura (Parsons, 1951). Anticipa, asimismo, excepción hecha de la noción de código, el concepto cognitivista de la cultura como conjunto de reglas: el «entorno moral».

También cabe rastrear su influencia en la ulterior elaboración del concepto de solidaridad orgánica. Diferenciando su posición frente al problema de la naturaleza de las sociedades modernas respecto de los planteamientos marxiano y weberiano, Parsons escribió: «En mi caso, el principal punto de referencia para una visión diferente ha sido la obra de Durkheim, y más concretamente, su concepción de la solidaridad orgánica» (1970: 855). Esta representa también un tema encubierto pero persuasivo en la obra de Lévi-Strauss. Fue Marcel Mauss, discípulo de Durkheim, quien inspiró su análisis de los sistemas matrimoniales como formas de intercambio recíproco, y tanto Parsons como Lévi-Strauss se hacen eco de la respuesta durkheimiana a Marx al destacar el consenso y la solidaridad sobre el disenso y el conflicto como objeto fundamental de la indagación sociocultural.

Tenemos, por último, el detalle curioso de que incluso en la adopción de elementos de la lingüística por parte de Lévi-Strauss —adopción que aparta a los estructuralistas de los parsonianos como Schneider y Geertz— también se deje sentir el influjo de Durkheim. Las concepciones de la estructura oculta desarrolladas por Lévi-Strauss se derivan de la distinción entre *langue* y *parole* de Ferdinand de Saussure. Y lo que éste quiso hacer fue ni más ni menos que aplicar el concepto durkheimiano de hecho social a un contexto lingüístico; esto es, separar la realidad de la conciencia colectiva que subyace a las expresiones lingüísticas concretas de la irrealidad de las expresiones en sí (Hymes, 1968: 355).

El significado ideológico de la cultura como idea pura

La expropiación idealista de la cultura no es un problema de manías o gustos, sino un producto recurrente de condiciones ideológicas y políticas muy arraigadas.

La antropología cultural idealista se pliega al sesgo conservador inherente a la ciencia social institucionalizada. El hecho de que algunos antropólogos, sujetos en su vida profesional a un paradigma gramaticalista, se comprometan, a título individual, con líneas políticas radicales o liberales de izquierda, no aligera para nada el lastre político-ideológico que arrastran sus definiciones mentalistas de la cultura. (Lo que esta paradoja confirma es la ausencia de teoría en la práctica del radicalismo o el liberalismo de izquierda contemporáneos.) Tal hecho no atenúa la colosal oclusión ideológica propia de los principios gramaticalistas, estructuralistas y solidaristas. Aunque en un sentido histórico estrechamente convencional, los gramáticos americanos pertenecen a una tradición no relacionada con Talcott Parsons o Durkheim, todas las modalidades modernas del idealismo cultural son expresiones convergentes y funcionalmente equivalentes de las mismas restricciones conservadoras. Como los parsonianos, los gramáticos y etnocientíficos aceptan el sistema como un dato y tratan de explicar su estabilidad. Este prejuicio les protege de la obligación de predecir y «retrodecir» la evolución de las diferencias y similitudes socioculturales. De hecho, debido a la claridad epistemológica del modelo lingüístico, los gramáticos van todavía más lejos que los parsonianos en lo que a evitar el contacto con los acontecimientos conductuales etic se refiere. No se trata sólo de que renuncien a predecir; se exoneran de tener que especificar lo que sucede en el presente. Además, lo mismo que éstos, brindan una teoría de la estructura social basada en el consenso. El paradigma lingüístico del estructuralismo francés y del cognitivismo norteamericano reafirma la conciencia colectiva durkheimiana. La solidaridad orgánica renace en el campo mental homogéneo poseyendo estructuras profundas que presuntamente organizan el consenso entre los «nativos competentes» y las «autoridades» de Goodenough. Todos los fenómenos socioculturales deben ser «explicados» en función de este consenso; la falta de éste y la incompetencia nativa son meros epifenómenos.

Nunca ha habido una estrategia menos idónea para el estudio del conflicto y el proceso político. Las materias prohibidas a la «antropología cultural moderna» forman la entraña misma de la vida contemporánea. Ningún conocimiento de reglas y códigos de «nativos competentes», por profundo y vasto que sea, puede «explicar» fenómenos como la pobreza; el subdesarrollo; el imperialismo; la explo-

sión demográfica; las minorías; el conflicto étnico y clasista; la explotación; los impuestos; la propiedad privada; la contaminación y la degradación del medio ambiente; el complejo militar-industrial; la represión política; el crimen; la depreciación del suelo urbano; el desempleo, o la guerra. Estos fenómenos, como todas las cosas que revisten importancia para los seres humanos, son consecuencia de la intersección de vectores contradictorios de creencias, aspiraciones y poder. Es imposible comprenderlos científicamente como manifestaciones de códigos o reglas.

A la luz del análisis precedente, elegir el estructuralismo, el cognitivismo o cualquiera de sus variantes como estrategia investigativa conlleva la implicación de que no se cree en la posibilidad de una antropología capaz de explicar en términos causales fenómenos socioculturales divergentes y convergentes, emic y etic. Y no veo cómo se puede justificar científicamente semejante elección sin haber realizado antes un esfuerzo por alcanzar lo que se tiene por inalcanzable.

Capítulo 10

EL ECLECTICISMO

He descubierto que la mayoría de mis colegas considera acientífico contraer un compromiso explícito con una estrategia de investigación concreta. Escuchan con atención los argumentos y contra-argumentos de cada opción estratégica, pero se niegan a reconocer la necesidad de adoptar una única estrategia y excluir el resto. ¿Acaso no tienen los investigadores la obligación científica de mantener una mentalidad abierta? En las ciencias humanas, ésta parece una idea especialmente luminosa. Habiendo, como hay, una multitud de posiciones extremas defendidas simultáneamente, ¿no es lo más probable que todas brinden algo que merezca la pena? No parece, desde luego, que sólo una de entre tantas pueda tener una ventaja decisiva sobre las demás. ¿No es lógico acaso que los científicos prudentes, en vez de inclinarse por una determinada estrategia, se reserven el derecho de espigar de aquí y de allá a lo largo del espectro de principios teóricos y epistemológicos, según lo que parezca encajar mejor con el peculiar problema sobre el cual dé la casualidad de que se hallen trabajando?

Los que creen que la prudencia y el sentido común exigen que evitemos la adhesión a una particular estrategia de investigación no se dan cuenta de que semejante fe supone ya un acto de adhesión a una estrategia muy definida: el eclecticismo, estrategia que se caracteriza poco por su prudencia o sensibilidad científica. Lo que el eclecticismo garantiza al escoger los principios epistemológicos y teóricos según lo que convenga a cada rompecabezas, es que sus soluciones no

quedarán conectadas por un conjunto de principios coherente. De ahí que no pueda conducir a la elaboración de un corpus de teorías que satisfaga los criterios de parsimonia y coherencia. Por el contrario, es receta para un continuo desastre científico: para la producción de un sinfín de teorías poco parsimoniosas, de alcance medio y carácter contradictorio.

Definición del eclecticismo

El sociólogo Arthur Stinchcombe (1968: 4-6) califica su «punto de vista» de «deliberadamente ecléctico», cosa que significa:

> Tengo la firme convicción de que ciertas cosas deben explicarse de una manera y otras de forma distinta... Si un enfoque no funciona... el teórico debe probar otro.

Según Stinchcombe, los científicos sociales deben ser partidarios de toda clase de enfoques de manera que «siempre dispongan de explicaciones alternativas».

Con intención análoga, el antropólogo Jack Goody (1973: 208) comenta:

> Si algunos consideran a la antropología como la sociología de otras culturas y otros insisten en un enfoque evolucionista o de desarrollo, de lo que en cualquier caso no debería tratarse es de tomar partido por una de las perspectivas y rechazar todo lo demás. El enfoque, como la técnica, depende de la cuestión que planteemos y del material que tengamos entre manos.

Más adelante en este capítulo analizaré las consecuencias del eclecticismo de Goody.

La fórmula de Elman Service (1969: 406) «¡Abajo las causas primeras!» representa un eclecticismo de talante más agresivo:

> ¿Puede la tecnología ser *a veces* determinante de cambios evolutivos en ciertos aspectos distintos de la cultura? Sí. —Puede la competencia o el conflicto entre individuos ser *a veces*...? Sí. ¿Puede la competencia o el conflicto entre sociedades ser *a veces*...? Sí. ¿Pueden los esquemas y planes político sociales conscientemente formados ser *a veces*...? Sí. (*Ibid.*; 1969: 407-408.)

También los materialistas culturales responderíamos afirmativamente a todos estos interrogantes. Como es natural, todos los sectores de los sistemas socioculturales pueden ser *a veces* determinantes. Por eso, semejantes preguntas son desesperadamente vagas. ¿Qué sentido tiene

preguntarse primero y ante todo si la tecnología, la competencia o los esquemas políticos son *a veces* factores determinantes de transformaciones evolutivas? El punto de partida de la ciencia no lo constituye una preocupación por lo que ocurre *a veces*, sino por lo que sucede *generalmente*. El materialismo cultural sostiene que la infraestructura determina *en general* la estructura y la superestructura. El eclecticismo representa una negativa a especificar qué es lo que determina generalmente las cosas. Debido a ello, es incapaz de organizar la recopilación de datos en torno a la labor de verificar cuáles son los factores en los que cabe esperar encontrar, en general, una explicación de las diferencias y semejanzas socioculturales. Inconscientemente, organiza dicha recopilación en torno a la verificación de los factores explicativos de las semejanzas y diferencias socioculturales menos probables.

La marca de ley del eclecticismo no es que contemple todas las opciones estratégicas como *igualmente* probables, o todos los sectores de los sistemas socioculturales como *igualmente* determinativos bajo todas las condiciones. Tales asertos son ya de por sí demasiado definidos, demasiado «dogmáticos» para la estrategia ecléctica. Ser ecléctico supone ser agnóstico con respecto a las estrategias, pero de una manera no definible. Es conceder solamente que todas las opciones estratégicas *pueden* ser igual de probables, negando empero que existan razones suficientes para justificar una fe en que verdaderamente lo son. Análogamente, seguir una estrategia ecléctica equivale a admitir que todos los sectores de los sistemas socioculturales *pueden* ser igual de determinativos, pero no a insistir en que en realidad lo son.

El polifacetismo no es el eclecticismo

Muchos antropólogos se dan por aludidos cuando se critica el eclecticismo porque lo equiparan, incorrectamente, con la libertad para desarrollar una amplia variedad de intereses investigativos. ¿Qué hay de malo en interesarse por la música, la mitología, la danza, los rascadores de espalda y la pintura de arenas, además de por los modos de producción y reproducción? Nada. El eclecticismo no es criticable por lo amplio y variado de su curiosidad. Por lo demás, la definición de eclecticismo no tiene absolutamente nada que ver con este asunto. El materialismo cultural, no menos que el eclecticismo, se ocupa de fenómenos cotidianos y exóticos, busca la solución de enigmas mentales y conductuales, emic y etic, infraestructurales, estructurales y superestructurales, diacrónicos y sincrónicos. De lo que se

trata no es de la gama de problemas analizados por los eclécticos, sino de la gama de principios que emplean para resolverlos.

Tampoco hay que confundir el eclecticismo con la flexibilidad metodológica. La elección de la metodología y la elección de principios epistemológicos o teóricos son dos problemas completamente distintos. Las metodologías son los instrumentos de que nos servimos para contrastar hipótesis y teorías. El materialismo cultural no impone restricción alguna sobre las técnicas metodológicas siempre que éstas, de conformidad con los principios epistemológicos generales del modo de conocimiento científico, se ajusten a la necesidad de operaciones públicas y replicables. Insistimos tanto como los eclécticos en la necesidad de contrastar teorías diferentes con metodologías diferentes. En la misma medida que éstos, recurrimos a métodos emic, etic, participativos y no participativos, cualitativos, cuantitativos, circunscritos a una sola cultura o interculturales, archivísticos, arqueológicos, biológicos, ecológicos, demográficos y lingüísticos, según la naturaleza de la específica teoría bajo consideración. El eclecticismo no se distingue de nuestra estrategia por las clases de metodologías empleadas para contrastar teorías, sino por el tipo de principios utilizados en la elaboración de las teorías que se desea contrastar.

Consecuencias del eclecticismo

El eclecticismo engendra teorías inconexas, que no se compenetran bien entre sí y que a menudo son mutuamente excluyentes. No se debe esto a que sus partidarios operen sin hipótesis, sino a que operan con demasiadas. El eclecticismo no es tan sólo un estrecho inducccionismo baconiano. Su práctica no está reñida con la defensa de la importancia de la interacción entre teoría —incluso macroteoría— y recopilación de «hechos». No es infrecuente que los eclécticos se preocupen por elaborar teorías de alcance relativamente amplio. Ahora bien, no hay más razones para suponer que tales teorías vayan a ser compatibles entre sí o estar bien compenetradas que para pensar que una investigación de corte inducccionista puro vaya a producir hipótesis convincentes.

Poco les inquieta a los eclécticos la mescolanza de teorías aisladas y contradictorias auspiciadas hasta hoy por la estrategia que preconizan. Estiman que con el paso del tiempo y la progresiva acumulación de datos acabará surgiendo una visión más unificada. Si esto no sucediera, se podría concluir que la condición caótica de la teoría no hace sino reflejar fielmente el carácter desordenado de los fenómenos humanos. A esto yo respondería, en primer lugar, que cuanto más tiempo

se concede (y más recursos se asignan), tanto menos probable se hace la construcción de una síntesis a partir del corpus ecléctico. Y en segundo lugar, que la fragmentación e incoherencia no reflejan la naturaleza de los fenómenos socioculturales, sino más bien la ausencia de principios capaces de dirigir los esfuerzos investigativos de un modo consecuente por cauces que puedan producir, concebiblemente, un corpus coherente de teorías interrelacionadas.

El caos holocultural

Para ejemplificar lo que queremos decir al hablar de la fragmentación e incoherencia del eclecticismo, pasemos a examinar el resumen de teorías contrastadas estadísticamente con muestreos interculturales realizado por Raoul Naroll (1973). Naroll califica a tales teorías de «holoculturales», ya que pretenden ser generalizaciones acerca de todas las culturas (o todas las culturas conocidas de un determinado tipo).

El eclecticismo de nuestro autor es más o menos explícito. Por ejemplo, al analizar la opción de explicar el comportamiento humano desde el punto de vista de los genes, el clima, la patología, los roles, los valores, las relaciones sociales o los factores «psicogénicos», declara:

> Me parece obvio que cada uno de estos modos de explicación reviste importancia a veces; los científicos de la conducta escrupulosos que tratan de explicar la cultura no pueden descartar *a priori* ninguno de ellos.

Naroll se propone defender el método holocultural confeccionando una lista de «todas las teorías holoculturales que he podido encontrar» (*ibid.*: 310). El corpus resultante, compuesto de 152 estudios, cubre una amplia variedad de temas, que clasifica de la siguiente manera:

Parentesco

Teoría del parentesco de la «secuencia principal».
Análisis estructural de sistemas de parentesco.
Evitaciones de parentesco.
Herencia.
Matrimonio.
Divorcio.
Mitos sobre los orígenes.

Evolución cultural

De lo débil a lo fuerte.
De la falta de especialización a la especialización.
De las organizaciones simples a las complejas.
De lo rural a lo urbano.
De compartir los bienes a acapararlos.
Del liderazgo consensual al autoritario.
De la élite responsable a la explotadora.
De la guerra de venganza a la guerra política.

Estilos de vida y evolución cultural

Estilos artísticos.
Juegos y adivinanzas.
Estilos de canto y danza.
Teología.
Orientación hacia la necesidad de logros.
Pautas de deferencia.
Otros rasgos.

Educación de los niños y comportamiento adulto

Sistemas de mantenimiento culturales e instrucción de los niños.
Instrucción de los niños y rasgos de la personalidad.
Instrucción de los niños y sistemas proyectivos.
Instrucción de los niños y fisiología.

Contexto social y conducta antisocial

Alcoholismo.
Crimen.
Guerra interna.
Frustración y agresión.
Suicidio.
Acusaciones de brujería.

Naroll evalúa la validez de los procedimientos de muestreo y de los demás métodos lógicos y estadísticos empleados en cada una de estas teorías, tarea para la que reúne espléndidas condiciones. No abrigo la menor intención de cuestionar el valor de los estudios holoculturales como método para contrastar teorías; llevo insistiendo desde hace mucho en que se les dé tal empleo. Pero sí me propongo

poner en tela de juicio el mérito del corpus de teorías sobre el cual Naroll derrocha tantos esfuerzos. Lo que sugiero es que, pese a su solidez empírica, el conjunto de teorías que examina disminuye nuestra comprensión de la causalidad sociocultural, en vez de aumentarla.

Lo primero que salta a la vista de estos estudios (o al menos del enfoque que les da Naroll) es que no se basan en una concepción compartida de la estructura universal de los sistemas socioculturales. Es evidente que los epígrafes bajo los cuales aparecen no están coordinados con componentes infraestructurales, estructurales o superestructurales, ni tampoco con las distinciones mental/conductual y emic/etic. También lo es, en segundo término, que no han sido realizados con un interés compartido por las correlaciones diacrónicas y sincrónicas y los procesos causales. De existir semejante interés, no hubiera sido posible llevar a cabo estudios conductuales sobre parentesco, educación de los niños y comportamiento adulto, o contexto social y conducta antisocial, separadamente de las dos categorías teóricas catalogadas de «evolutivas»: evolución cultural, y estilos de vida y evolución cultural. Cualesquiera sean las teorías específicas bajo los epígrafes «no evolutivos», no pueden ser muy eficaces, ya que, como puede verse, las condiciones sujetas a transformaciones evolutivas escapan a su control. Pasemos a examinar algunas de las teorías específicas correspondientes a esta categoría.

El alcoholismo

Según Naroll (*ibid.*: 345), los estudios holoculturales demuestran que

> es más probable encontrar índices elevados de alcoholismo en los niveles inferiores del desarrollo social, reflejado en uno o más de los siguientes indicadores: economía recolectora, asentamientos nomádicos, asentamientos de tamaño reducido, escasa ramificación (jerarquización) política y poca estratificación social.

Se citan seis estudios holoculturales en apoyo de esta teoría, pero puedo garantizar de un modo absoluto que la teoría oscurece la cadena causal fundamental que ha conducido al alcoholismo en poblaciones modernas. La producción en gran escala de bebidas alcohólicas fuertes depende de la domesticación de plantas y del desarrollo de técnicas de fermentación y destilación por parte de sociedades estatales y del tipo de las aldeas sedentarias. Por tanto, la teoría no es aplicable a sociedades recolectoras, nomádicas y no estratificadas an-

teriores a la evolución del Estado o al contacto con sistemas (coloniales) de nivel estatal. La razón de que las sociedades «en los niveles inferiores del desarrollo social» presenten elevados índices de alcoholismo no puede comprenderse prescindiendo de las tensiones creadas por el contacto con sociedades abastecedoras de alcohol. Tal es el caso de todos los pueblos nativos de los Estados Unidos y el Canadá, ninguno de los cuales poseía bebidas alcohólicas embriagadoras antes de la invasión europea.

Crimen y guerra interna

Naroll piensa que Bacon, Child y Barry (1963) han demostrado que el robo y la agresión personal son «más frecuentes allí donde el muchacho tuvo poca o ninguna oportunidad de identificarse con su padre» (Naroll, 1973: 346). Para nuestro autor este estudio posee un alto grado de validez desde un punto de vista técnico (véase tabla, *ibid.*: 322). Sin embargo, la teoría de que el crimen lo causa la ausencia de los padres es fundamentalmente engañosa. Como es obvio, hay otros factores del crimen no abordados en ella, factores como los conflictos clasistas, étnicos y raciales, las diferencias de riqueza notorias, el desempleo, el deterioro de las condiciones de vida en las ciudades, etc. A decir verdad, la teoría no afirma que la ausencia de los padres constituya la única causa del robo y la agresión. Pero es debilidad especial del ecléctícismo suponer que no hay forma posible de realizar en la práctica contrastaciones adicionales que afecten a estos factores para comprobar si hay otros más importantes que la ausencia de los padres. Sostengo que sin un sentido preliminar de las prioridades investigativas, no sólo se confundirá constantemente los factores periféricos o secundarios con los centrales o principales, sino que el cuerpo entero de la teoría será inconexo y estará plagado de contradicciones lógicas. Esto queda confirmado por el análisis de la guerra interna que nos ofrece Naroll inmediatamente después de su examen del crimen. Según el autor, en las sociedades primitivas, «los fuertes conflictos internos como las venganzas de sangre... se derivan de la presencia de grupos localizados de varones emparentados entre sí que se prestan apoyo mutuo en situaciones conflictivas» (*ibid.*: 346). Ahora bien, estos grupos de interés fraternos incluyen a padres y a hijos. Por ende, esta teoría se halla en patente contradicción con la anterior, la cual atribuye la incidencia elevada de agresiones violentas a la ausencia de los padres. No obstante, tanto su presencia, en un caso, como su ausencia, en el otro, conducen a situaciones de violen-

cia. La teoría de que la ausencia de los padres produce hijos agresivos podría mejorarse añadiendo la cláusula: «salvo en sistemas del tipo de las bandas o las aldeas». Pero en realidad se necesitarían muchas más excepciones. El efecto de la ausencia paterna sobre los índices de delincuencia juvenil se modifica según sea la residencia rural o urbana; según nos refiramos a economías capitalistas o socialistas; según existan clases, castas y status étnicos dominantes y dominados, etc. Dicho de otro modo: la tesis de que la causa del crimen son los padres ausentes constituye una teoría de alcance medio que sólo es salvable de la falsación restringiendo drásticamente su ámbito de aplicabilidad. Semejante teoría ni explica el crimen y la violencia, ni las relaciones entre padres e hijos.

Los ritos de pubertad

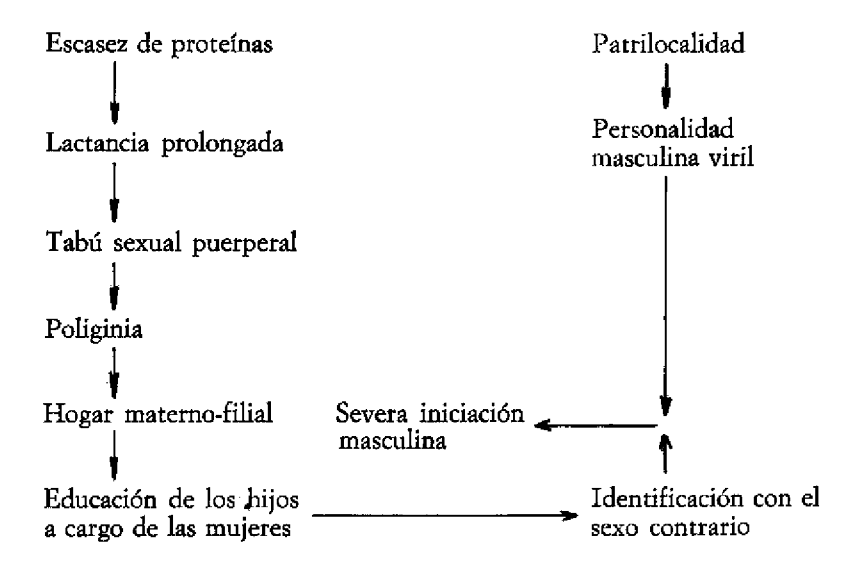
Las teorías eclécticas también son víctimas de su tendencia a aceptar como datos ciertos conjuntos cruciales de variables causales al objeto de facilitar el estudio de los efectos de variables menos importantes. Por ejemplo, la teoría de las causas de la dureza de algunos ritos de pubertad masculinos elaborada por John Whiting, también recogida en la lista de Naroll, ilustra cómo esta práctica tiende a fragmentar nuestro conocimiento de los procesos causales. (Naroll no confía en la teoría de Whiting, pero por razones metodológicas sin relación alguna con el argumento que deseo desarrollar.)

Características de estos duros ritos de pubertad masculinos son la circuncisión u otra clase de multilaciones, reclusiones prolongadas, palizas, así como pruebas de valor y presencia de ánimo. Como señalé en el capítulo anterior (pág. 290). Whiting demuestra que tales ritos están correlacionados con una serie de variables: (1) escasez de proteínas; (2) lactancia de los recién nacidos durante más de un año; (3) tabúes sexuales puerperales durante más de un año; (4) poliginia; (5) hecho de que madre e hijo duerman juntos en tanto que los padres lo hacen en otro sitio; (6) control de los niños por parte de las mujeres durante los primeros años de su vida; (7) patrilocalidad, Charles Harrington y John Whiting (1972: 492) brindan esta explicación de los eslabones en la teoría de Whiting:

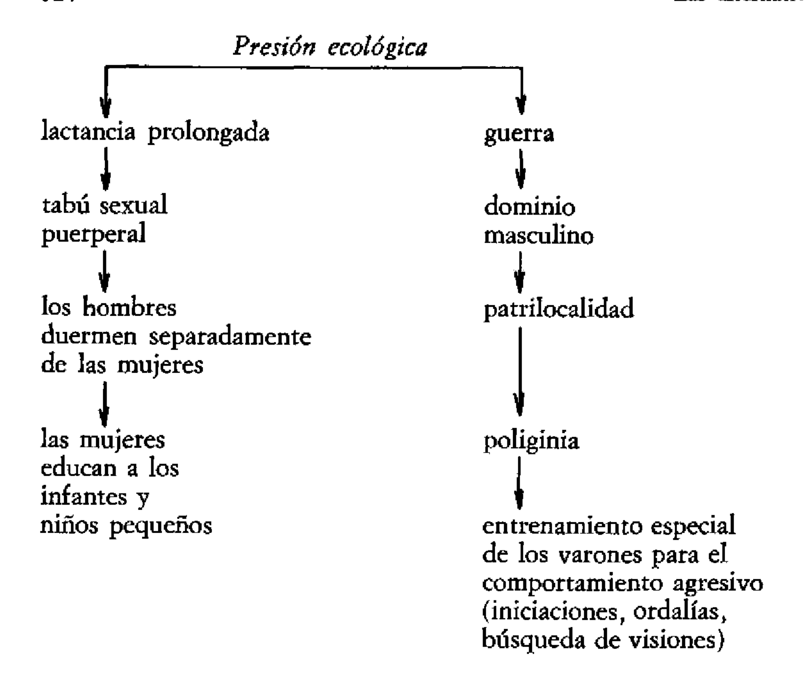
La baja disponibilidad de proteínas y el riesgo de contraer el kwashiorkor estaban correlacionados con un prolongado tabú sexual puerperal para dar a la madre tiempo de amamantar al recién nacido durante la fase crítica antes de volver a quedar preñada. Dicho tabú se hallaba correlacionado de un modo

significativo con la institución de la poliginia, que proporciona al varón medios alternativos de desfogarse sexualmente. A su vez, la poliginia se asocia con hogares materno-filiales, formación de los niños a cargo de las mujeres, identificación de los niños varones con el sexo contrario y, *cuando existe además patrilocalidad,* con ritos de iniciación para resolver este conflicto e inculcar debidamente en los niños su identidad masculina. [Las cursivas son mías.]

Cabe diagramar estas relaciones de la siguiente manera:



El esquema de Whiting implica a variables infraestructurales —producción de proteínas— en la explicación de todas las demás variables menos la patrilocalidad. Ahora bien, ¿cuál es la causa de ésta? Con arreglo a su esquema, además, las duras iniciaciones masculinas sólo son inteligibles postulando un complejo proceso psicodinámico, un «conflicto de identidad sexual». Una forma fácil de construir una teoría de mayor parsimonia, así como de alcance más vasto y aplicabilidad más amplia, consiste en relacionar la patrilocalidad con la infraestructura, situar los procesos psicológicos bajo la dependencia de las condiciones materiales y añadir variables causales arbitrariamente omitidas por Whiting.



En este modelo, la existencia de duros ritos de iniciación para los muchachos se contempla como una consecuencia de la dominación masculina y de la necesidad de grupos de interés fraternos que comporta un estado de guerra intensiva. Al contrario de Whiting, no veo conflicto estructural alguno en el hecho de que las mujeres eduquen a los recién nacidos y niños pequeños. Semejante conflicto sólo existiría si las mujeres no trataran a los muchachos y a las muchachas de manera distinta —cosa poco probable— o si educaran a los chicos para ser sumisos —cosa todavía menos probable. El modelo predice que la rigurosidad de los ritos depende de la dureza de la guerra en la cual intervienen los grupos de interés fraternos y que cuando se da una situación de esta índole los hombres dormirán a menudo lejos de las mujeres y los niños, con independencia de que se practique una lactancia prolongada o exista un tabú sexual puerperal. El modelo indica, asimismo, por qué los varones no están sujetos al tabú sexual puerperal (las relaciones sexuales, como se explicó en el capítulo 4, son una recompensa a la agresividad masculina).

En resumidas cuentas, bajo los auspicios del eclecticismo es posible construir indefinidamente teorías de aplicabilidad y alcance medios

sin eslabonar unas teorías con otras. La estrategia ecléctica constituye, por consiguiente, una excelente y prolífica fuente de tareas investigativas, pero una manera sumamente ineficaz de estudiar las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales.

El limitado bien de la imagen de la limitación de lo bueno

Rasgo distintivo de un corpus teórico incoherente es la coexistencia de teorías contradictorias en la producción de un mismo investigador. En la obra de George Foster topamos con un ejemplo clásico.

Según Foster (1967), los campesinos de Tzintzuntzan, municipio de la región tarasco de México, son víctimas de un complejo emic y mental que denomina «imagen de la limitación de lo bueno». Esta *imagen* se compone de un conjunto de valores, actitudes y creencias en el sentido de que la vida debe ser siempre una triste lucha, que sólo un número muy reducido de personas consigue «triunfar» y que quienes lo logran lo hacen a costa de otras:

> Al hablar de imagen de la limitación de lo bueno quiero expresar que... los habitantes de Tzintzuntzan contemplan su entorno total —es decir, sus universos social, económico y natural— como un mundo en el cual todas las cosas deseables de esta vida (tierra, riqueza, amistad, amor, hombría, honor, respeto, poder, influencia, seguridad, tranquilidad) *existen en cantidades absolutas insuficientes para satisfacer hasta las necesidades mínimas de los lugareños*... Consecuentemente... *se deduce que la única manera en que una familia o individuo puede mejorar su posición es a expensas de otros*... De ahí... que cualquier mejora significativa se perciba... como una amenaza para *todos* los individuos y familias. (*Ibid.*: 123-124.)

El estudio de Foster se halla consagrado en su totalidad a demostrar cómo esta orientación cognitiva se manifiesta en todos y cada uno de los ámbitos de la vida del pueblo. Hablando como un idealista cultural, declara:

> El argumento básico y primordial expuesto en estas páginas, del cual se desprenden todos los demás, es que cualquier comportamiento grupal normativo —la cultura de toda sociedad— es función de una *comprensión* peculiar de las condiciones que delimitan y determinan la vida, un concepto correlativo de ciertos *supuestos* implícitos, de los cuales el individuo medio es completamente inconsciente. En Tzintzuntzan (y en otras sociedades campesinas) esta «comprensión peculiar» puede describirse con la imagen de la limitación de lo bueno. (*Ibid.*: 350; las cursivas son mías.)

Continuando con la misma vena estratégica idealista, Foster afirma que para que los cambios que se están produciendo en México conduzcan a una «vida mejor y más feliz para los habitantes de Tzintzuntzan», y no a la «agitación social», lo primero que hay que eliminar es la *imagen*:

Por tanto, al enumerar los factores fundamentales responsables del atraso del municipio —factores que deben ser resueltos si se ha de alcanzar la primera de las dos alternativas de futuro [una vida mejor y más feliz para los habitantes de Tzintzuntzan]— hay que colocar en la cima, o muy cerca de ella, los supuestos anticuados con respecto a las condiciones que gobiernan la vida. (*Ibid.*)

Esta convicción no le impide asegurar, en la misma página, que *la imagen no es* «el principal factor del atraso de Tzintzuntzan y otras sociedades campesinas» (*ibid.*). Hablando ahora como lo haría un materialista, procede a aseverar que «el potencial intrínseco de los lugareños, los recursos naturales del pueblo, su situación geográfica, la demanda nacional e internacional de sus productos actuales y potenciales, y el crecimiento demográfico... *constituyen el factor clave*» (*ibid.*: 351; las cursivas son mías). Si esto es así, ¿por qué dedicó el libro entero al estudio de la *imagen?* ¿Por qué no estudió el «potencial económico intrínseco», la «situación geográfica», los mercados nacionales e internacionales, etc.?

Haciendo notar que es la *imagen* y no la infraestructura lo que Foster analiza, James Acheson (1972) reprende a éste por exagerar las variables emic y superestructurales del subdesarrollo. Tomando como base sus propias investigaciones en otra comunidad tarasco, Acheson demuestra que cuando se dan oportunidades económicas en la infraestructura, la imagen no impide a la gente aprovecharse de ellas. En realidad, el propio Foster nos muestra sin querer que los habitantes de Tzintzuntzan estaban tan poco condicionados por la imagen que fueron engañados con facilidad para embarcarse en una serie de negocios desastrosos promovidos por expertos en desarrollo irresponsables (véase Harris, 1980). En defensa propia, Foster alega que coincide con Acheson en que «la razón primordial de que los individuos no luchen por elevar la renta per cápita es la inexistencia de oportunidades» (Foster, 1974: 55).

Pero en el párrafo siguiente se vuelve a contradecir una vez más:

No obstante, la concepción de Acheson de la motivación económica es innecesariamente limitadora. Es incapaz de reconocer que la mera presencia de la oportunidad económica no es lo que cuenta. Lo que traduce en realidades el

potencial de la situación es la *percepción* de la misma, el *reconocimiento* de sus posibilidades por parte del empresario, la capacidad básica de éste y la ausencia de factores socioculturales y de personalidad lo suficientemente fuertes como para disuadirle de pasar a la acción. (*Ibid.*: 55-56.)

Acto seguido, Foster emprende la familiar batalla ecléctica contra el determinismo simplificador y monista. No debemos formular teorías del desarrollo «solamente a partir de explicaciones económicas, sino a partir de análisis prudentes y de base amplia de todos los factores económicos, políticos, históricos, sociales y psicológicos que inciden en el México moderno» (*ibid.*: 57). Por desgracia, Acheson no le dice a Foster que nadie puede estudiar todos los factores económicos, políticos, históricos, sociales y psicológicos que inciden en el México moderno. En vez de ello, afirma:

Lo que necesitamos no son recordatorios piadosos de que el problema es arduo y complicado, sino más bien estudios específicos sobre localidades bien delimitadas que traten de fijar el conjunto exacto de factores «socio/culturales» y de «personalidad/infraestructura» que afectan al desarrollo. (Acheson, 1974: 61.)

Pero no, esto tampoco es lo que necesitamos. Lo que necesitamos es una estrategia de investigación coherente.

¿Quién necesita la imagen?

La alternativa estratégica en los estudios de desarrollo que Acheson siguió implícitamente, aunque no lograra expresarla, es ésta: perseveremos en el análisis de las variables etic, primero la infraestructura, después la estructura, en busca de la comprensión más plena posible del crecimiento económico *y* de los concomitantes rasgos emic en relación con estas variables. Pospongamos la conclusión de que cualesquiera factores emic o superestructurales específicos son vitales para una comprensión de la variación en el crecimiento económico hasta que se haya realizado un intento serio de explicar esa variación en función de factores infraestructurales y estructurales de índole etic y conductual, y demostrado que los aspectos emic y mentales de la situación no son explicables en términos de esos mismos factores. Sucede, así, que la imagen de la limitación de lo bueno es innecesaria para explicar el nivel de desarrollo económico de Tzintzuntzan. Sin darse cuenta, el propio autor lo admite al afirmar que esta imagen no representa una paralizadora conciencia falsa, sino una apreciación bastante realista de las realidades de la vida en una sociedad en la cual el éxito o el fracaso económicos están

determinados por fuerzas que escapan al control o la comprensión individuales:

> Pues la verdad subyacente y fundamental es que, en una economía como la de Tzintzuntzan, el trabajo duro y el ahorro son cualidades morales de escasísimo valor funcional. Debido a las limitaciones que pesan sobre la tierra y la tecnología, el trabajo duro adicional no produce un incremento significativo en la renta. Hablar de ahorro en una economía de subsistencia carece de sentido, puesto que no hay excedentes con los que ser ahorrativo. La previsión, con una planificación cuidadosa del futuro, constituye también una virtud de dudoso valor en un mundo en el cual hasta los planes mejor diseñados deben descansar sobre una base de azar y capricho. (Foster, 1967: 150.)

Se desprende de todo esto que lo que debemos estudiar son las condiciones infraestructurales y estructurales etic y conductuales que limitan el desarrollo del campesinado mexicano. Por ejemplo, es obvio que el status subordinado de los habitantes de municipios como Tzintzuntzan tiene mucho que ver con un sistema de relaciones entre clases. Y existe un sistema internacional de relaciones político-económicas que supedita la economía mexicana a los intereses materiales de las naciones industriales avanzadas. El intento de Foster de centrar la atención sobre los aspectos emic y mentales de la ecuación del subdesarrollo supone, por consiguiente, una distracción de esfuerzos investigativos con respecto a los factores que mayores probabilidades tienen de explicar las variaciones observadas en el bienestar económico. Cuando los beneficios materiales sobrepujan a los costos materiales, los campesinos en general están tan capacitados como cualquier otro grupo social para percibir correctamente sus propios intereses, con total independencia del sistema de valores y creencias vigente —siempre y cuando, naturalmente, sus percepciones no sean objeto de continuas manipulaciones por parte de clases o facciones que se benefician con el *statu quo*.

La pobreza de la «cultura»

Réplica exacta de la «imagen de la limitación de lo bueno» de Foster es el concepto de «cultura de la pobreza» de Oscar Lewis, desarrollado bajo idénticos auspicios eclécticos, pero aplicado a una pobreza urbana más que rural. Como Foster y los marxistas estructurales, Lewis quiere ser a la vez materialista e idealista. De hecho, se describe a sí mismo como un «materialista ecléctico»:

> Mi posición teórica en antropología tiene mucho en común con el materialismo cultural de Harris. Mi principal desacuerdo con él consiste en que su sistema

de determinismo ambiental y tecnoeconómico deja muy poco espacio para el *elemento humano*. Yo me considero más bien un materialista ecléctico. (Lewis, 1970: viii; las cursivas son mías.)

Lo que Lewis entiende por «humano» en este contexto es prestar atención a los aspectos emic y mentales de la vida social. Ahora bien, como he señalado en repetidas ocasiones, el materialismo cultural no menosprecia estos aspectos; sencillamente, trata de desmistificar sus causas. Los llamados humanistas tal vez aduzcan que Lewis, siguiendo una estrategia ecléctica, arriba a una explicación de la pobreza más «humana» porque es fragmentaria, poco parsimoniosa e ilógica. No obstante, su explicación de la pobreza urbana tiene poco de *humanitaria*, pues al igual que la interpretación de Foster de la pobreza rural, conduce a la conclusión de que los pobres son culpables en parte, si no totalmente, de su suerte. Este tipo de retórica enmascara el problema básico. Independientemente de quién sea más «humanitario» o «humano», el materialismo ecléctico de Lewis no conduce a una explicación coherente de la pobreza.

Según Lewis, la cultura de la pobreza es tanto un conjunto de valores para guiar el comportamiento que se autoperpetúa como «un afán de adaptarse y una reacción de los pobres ante su posición marginal en una sociedad capitalista de estratificación clasista y vigoroso individualismo» (Lewis, 1966a: 21). Este carácter autoperpetuador de la pobreza se deriva presuntamente de la experiencia de endoculturación de los niños nacidos en familias indigentes:

Por lo general, a los seis o siete años de edad los niños de los barrios bajos ya han absorbido los valores y actitudes fundamentales de su subcultura. A partir de este momento, se ven psicológicamente incapacitados para aprovechar plenamente los cambios de las condiciones o las oportunidades de mejora que puedan aparecer en el transcurso de sus vidas.

Lo mismo que Foster, Lewis nos describe a los pobres como seres temerosos, recelosos y apáticos ante las principales instituciones de la sociedad global, con una «fuerte orientación hacia el presente y una relativamente escasa habilidad para ofrecerse a sí mismos compensaciones y planes para el futuro», lo cual lleva aparejado un «sentido de resignación y fatalismo». Lewis acota cuidadosamente su estimación del poder auto-reforzador de la ideología. A su entender, sólo un 20 por 100 de los pobres urbanos poseen, en realidad, la cultura de la pobreza, sobreentendiéndose que el 80 por 100 restante cae dentro de la categoría de personas cuya pobreza procede de condiciones etic más que de un «designio» o herencia emic para la vida indigente. Aunque no explica por qué únicamente un

20 por 100 de los pobres son víctimas de sus propios valores, es indudable que con este balance, aparentemente juicioso, de factores emic y etic consiguió realzar el atractivo popular de su teoría. ¿No es acaso de sentido común que los pobres sean, hasta cierto punto, incapaces de sacar provecho de las oportunidades reales porque sus valores se lo impiden? Después de todo, ¿no admite el materialismo cultural la existencia de una retroalimentación entre las dimensiones emic y etic? ¿No cabe la posibilidad de que el 20 por 100 constituya una medida de la variación que las condiciones materiales no pueden explicar? En absoluto. En los Estados Unidos, como es obvio, los hijos de los pobres tienden a ser pobres. Pero Lewis es plenamente consciente del hecho de que las condiciones de pobreza abyecta no se dan en todas las sociedades estatales contemporáneas. (En Suecia y Noruega, por ejemplo, sencillamente no existe una clase indigente.) Si los «rasgos» que Lewis atribuye a la «cultura de la pobreza» no son universales, entonces el primer requisito de una teoría de la pobreza abyecta debe ser identificar las condiciones en que ésta aparece.

El propio autor vincula la cultura de la pobreza con el capitalismo (véase *supra*), pero no analiza los factores etic responsables de la existencia de una clase despiadadamente indigente en el seno de ciertas sociedades capitalistas. Con ello evita la conclusión, de otro modo ineludible, de que no ya el 80 sino el 100 por 100 de las formas extremas de pobreza en los Estados Unidos se debe a los aspectos etic del capitalismo de esta nación. Ninguna de las víctimas de la cultura de la pobreza lo es de un diseño de vida autoreplicador porque todos y cada uno de los aspectos de este diseño se hallan determinados por la infraestructura y la estructura etic del capitalismo estadounidense. Los pobres no son víctimas de sus propios valores; antes bien, como indica Anthony Leeds, lo son

> de ciertas clases de mercados laborales estructurados por el nivel de la tecnología nacional, los recursos de capital disponibles, la ubicación de las empresas, las instituciones educativas, la relación con mercados interiores y exteriores, las relaciones de la balanza comercial y el carácter del sistema de beneficios de las sociedades capitalistas. Las formas y características del mercado laboral se pueden predecir a partir de los estados de estas variables, y a partir de esa predicción también cabe prever razonablemente las condiciones y tasas de desempleo y subempleo. No se trata de rasgos independientes de alguna supuesta cultura, sino de características o índices de ciertos tipos de sistemas económicos totales... (Leeds, 1970: 246.)

Me apresuro a señalar que, al rechazar en su totalidad la explicación de la pobreza que nos brinda Lewis, no estoy negando la exis-

tencia de una retroalimentación entre los componentes emic y etic de las sociedades capitalistas. Qué duda cabe que algunos aspectos de la cultura de la pobreza de Lewis ayudan a explicar la incapacidad del estrato indigente norteamericano para organizarse en una fuerza política efectiva. Su ignorancia, desmoralización, fatalismo, recelo, mala salud y temores contribuyen a perpetuar no sólo su deplorable suerte, sino también la de la clase obrera en general. Y esto se debe a que recortan la capacidad de lucha de las víctimas, afianzando con ello, pese a sus patentes injusticias, el sistema global. Ahora bien, no se puede repartir por igual la responsabilidad de los males del sistema entre las clases dominantes y dominadas. Los valores de la cultura de la pobreza, como todas las pautas cognitivas, surgen en respuesta a condiciones materiales muy definidas. Los pobres no pueden controlar estas condiciones precisamente porque son pobres. Y éstas, a su vez, perduran mientras persiste la base sistémica para una clase indigente.

No pretendo negar la posibilidad de que los pobres puedan desempeñar un papel en el desarrollo de un sistema político-económico carente de clases indigentes. Ni tampoco que a los valores no les corresponda un papel vital en cualquier intento de movilizar eficazmente a los pobres para transformar radicalmente el mercado laboral y el sistema de beneficios que producen la pobreza. El problema que Lewis no aborda —y que su análisis oculta— estriba en que los valores adecuados para movilizar a los pobres en una lucha contra las causas sistémicas de la pobreza son completamente distintos de los que ayudan a los individuos a escapar de la clase indigente. Los valores apropiados para cambiar el sistema no son aquellos que conducen a una movilidad ascendente individual, sino los que cuestionan la legitimidad de la concentración de riqueza y poder en manos de familias superricas e imperios privados: valores para una acción política favorable a una distribución más equitativa de la riqueza y las oportunidades económicas.

Así pues, hay que tener en cuenta tanto los valores mantenedores como los transformadores del sistema a la hora de sopesar la retroalimentación entre infra y superestructura. Lewis se interesó exclusivamente por los primeros y atribuyó incorrectamente la dimensión etic de la pobreza a la visión emic de los pobres.

El materialismo cultural se diferencia del eclecticismo en que contempla a ambas clases de valores como variables dependientes, como manifestaciones de condiciones etic. El enfoque materialista cultural de la pobreza se ocupa tanto de las condiciones materiales mantenedoras como de las transformadoras del sistema y de las superestructuras, mantenedoras y transformadoras del sistema, depen-

dientes de éstas que se desarrollan en relación con las condiciones infraestructurales. La depauperación y explotación materiales son terreno abonado para la apatía, pero también para la reacción airada y el celo revolucionario. Y estos últimos suscitan, a su vez, contraataques materiales e ideológicos por parte de las clases dominantes. Nuestra estrategia carece de una fórmula mágica para predecir el resultado de este complejo proceso. Insistimos, meramente, en que lo más probable, en líneas generales, es que las condiciones materiales de la infraestructura y de los demás componentes etic determinen las transformaciones socioculturales. Las predicciones acerca de la transformación de una sociedad específica requieren, pues, como primera línea de investigación, un detenido examen de la infraestructura específica. La primera línea de investigación de Lewis en su enfoque del problema de la pobreza no fue la infraestructura, sino la visión emic de la clase indigente. Autocalificarse de materialista —¡y mucho menos de materialista ecléctico!— no puede paliar la incomprensión y confusión resultantes de semejante estrategia.

Arrojar la toalla prematuramente

Desde el punto de vista materialista cultural, el defecto fundamental del eclecticismo consiste en que, a la menor dificultad, desanima a los investigadores de perseverar en el intento de identificar determinantes infraestructurales plausibles. Los ejemplos más exasperantes de espantadas eclécticas ante el materialismo son los que se producen inmediatamente después de un éxito parcial con una teoría basada en la infraestructura. «Sí, esta diabólica teoría infraestructural funciona», dice el investigador. «Mas no temáis, no soy un adorador del Diablo. El hecho de que un componente infraestructural domine en este caso, no quiere decir que la infraestructura sea dominante en todos.»

La explicación de Jack Goody (1976) de las diferencias entre los estados euroasiáticos y los subsaharianos es muy ilustrativa de lo que venimos diciendo. Goody quiere saber por qué las élites masculinas gobernantes de los estados africanos solían practicar la exogamia, pagaban el precio de la novia y no transmitían la propiedad a las hijas, mientras que las de los estados euroasiáticos practicaban la endogamia, no pagaban el precio de la novia y transmitían la propiedad a las hijas en forma de dote. Como se esbozó en el capítulo 4, su explicación relaciona estas diferencias con la intensidad de las agriculturas euroasiática y subsahariana. La ausencia del arado en el Africa subsahariana (excepto en Etiopía) bloqueó el desarrollo

de una élite basada en el control sobre la tierra y el trabajo agrícola. Sin arado, la densidad demográfica se mantenía baja y las tierras cultivables relativamente abundantes. «Si existe una oferta copiosa de tierra nadie necesita doblar el espinazo ante un señor simplemente para poder subsistir.» El poder de las élites africanas se derivaba, más que de rentas o impuestos sobre la producción agrícola, de los impuestos sobre el comercio y de los regalos obligatorios de los comerciantes. «Las posesiones de un hombre eran más o menos como las de cualquier otro.» Por tanto, las hermanas del jefe podían desposar a plebeyos, ya que «los niveles de vida de los grupos familiares que explotaban la tierra apenas se veían afectados por la transmisión [herencia] de los medios de producción». (Goody se olvida de agregar que los jefes obtenían beneficios políticos al casarse con mujeres procedentes de un gran número de aldeas y que también se beneficiaban, económicamente, de las fuertes sumas pagadas en concepto de precio de la novia por sus hermanas e hijas.) En Europa, en cambio, donde la densidad demográfica era más elevada, la tierra más valiosa y el acceso a la misma más restringido, las hijas de la élite no podían unirse a plebeyos sin renunciar a su privilegiado tren de vida.

Para mantener el status socioeconómico de sus hijos e hijas, un hombre tenía que proporcionarles a ambos parte de su propiedad... En el caso de las hijas, su posición les permitía adquirir un marido que, como suele decirse, pudiera «mantenerlas en el nivel de vida al que estaban acostumbradas»... por medio de la dote. (*Ibid.*: 109.)

Destaca, asimismo, Goody que la dote constituye a menudo un fondo conyugal administrado conjuntamente por marido y esposa. Como estos fondos conjuntos son difíciles de administrar si los maridos tienen más de una esposa, también cabe vincular la tendencia hacia la monogamia de los estados feudales euroasiáticos con la progresiva importancia de la propiedad agraria y la intensificación de la agricultura de arado.

Los defectos de la teoría de Goody surgen de su temor al diablo materialista y de su consecuente renuencia a explorar las condiciones infraestructurales responsables de la formación del Estado a nivel mundial. Su teoría infraestructural da cuenta de los rasgos específicos de los estados africanos, pero se aleja y contradice con otras teorías infraestructurales sobre la formación del Estado. No puede, por ejemplo, reconciliarse con teorías de la formación del Estado aplicables al Nuevo Mundo. En Mesoamérica y los Andes no había ni arados ni animales de tiro, y aun así, los matrimonios elitistas eran

conspicuamente endógamos y no existía la dote. Para comprender por qué las jerarquías domésticas y políticas de aztecas e incas eran más rígidas que las del Africa occidental, Goody hubiera tenido que explorar con mayor profundidad la conjunción de factores demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales en vez de limitarse a la presencia o ausencia del arado. La tecnología, aislada de los demás componentes infraestructurales, posee escaso significado. Hubiera sido de esperar, como mínimo, alguna alusión a la diferencia entre el empleo del arado en contextos de agricultura de lluvia y de regadío. Pasa por alto, además, el hecho de que, pese al uso generalizado del arado a lo largo y ancho de Eurasia, la gama de diferencias económico-políticas entre los sistemas euroasiáticos era, por lo menos, tan vasta como la existente entre la Europa medieval y el Africa occidental. Por añadidura, trata el problema de la dote de un modo fragmentario. Esta institución es inconcebible como mecanismo de transmisión de la propiedad. Se dota a las hijas, no a los hijos; en casi todas las sociedades campesinas euroasiáticas la participación de la mujer en la propiedad familiar es inferior a la de su hermano y se compone, por lo general, de bienes muebles en lugar de tierras. Por ende, es inexacto afirmar que la dote constituye una forma de herencia *pre-mortem;* en muchos casos, es una forma de desheredar *pre-mortem* a las mujeres, desempeñando la función no ya de transmitir bienes raíces, sino de consolidar su control en manos de los primogénitos varones. La teoría de Goody representa una indagación limitada de los procesos infraestructurales. Ahondando en ella, probablemente se hubiera podido resolver estos dilemas. Pero Goody estima contraproducente seguir adhiriéndose a una perspectiva «materialista vulgar».

Al sostener que los sistemas de parentesco se hallan relacionados con las diferencias económicas y políticas entre *los estados africanos y euroasiáticos, no* estoy negando la existencia de otros contrastes importantes que no cabe explicar de esta manera. Tampoco estoy tratando de atribuir a los factores económicos o materiales (o a su determinación) una preponderancia universal, aunque doy por sentado su papel «en última instancia» (afirmación que no encuentro demasiado sorprendente o excesivamente iluminadora)... No hay que ser «materialista vulgar» para comprender que los cazadores y recolectores no poseen *sistemas de gobierno centralizados. Salvo a este nivel,* es *harto improbable* que se opere una correspondencia exacta entre economía y sistema político... Es necesario que busquemos los demás factores pertinentes, entre los cuales podrían figurar, desde luego, algunos de tipo religioso e ideológico... En ciertos casos el arco o cadena causal se orienta en una dirección; en otros, en una dirección diferente. (*Ibid.*: 118-119.)

¿Por qué abandonar una estrategia de investigación justo cuando comienza a hacer inteligibles toda una serie de enigmas para los que hasta entonces se carecía de solución? Está claro que fracasa la exploración de las posibilidades del «materialismo vulgar» realizada por Goody. Con todo, por comparación con las anteriores tentativas de explicar los sistemas políticos africanos, su contribución es sobresaliente. Sus mentores, Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, reputados ambos por su oposición a los principios materialistas, dejaron este campo en una situación de caos total. Fortes y Evans-Pritchard sostenían que, en Africa, no existía relación alguna entre densidad demográfica elevada y formación del Estado. (A diferencia de Goody, estos dos autores ni siquiera estaban dispuestos a admitir que «los cazadores y recolectores no poseen sistemas de gobierno centralizados».) El interés de Goody por el significado de la ausencia del arado en Africa cobró forma durante su intento de rebatir la crítica de Robert Stevenson (1968) a Fortes y Evans-Pritchard. Nuestro autor (1973: 206) insistía en que la defensa de Stevenson de una hipótesis de densidad demográfica/formación del Estado en Africa era errónea *; pero a diferencia de sus mentores, se sintió obligado a especificar por qué era Africa diferente de Eurasia. Como hemos visto, recurrió a un lenguaje materialista para redactar su respuesta: debido a la ausencia del arado, la formación del Estado en Africa se centró en torno al control sobre el comercio y no en torno al excedente agrícola que hace posible una agricultura intensiva. Esta línea de investigación resultó sumamente remuneradora; siguiéndola Goody alcanzó su interesante, aunque incompleta, interpretación de la diferencia entre los sistemas de matrimonio, herencia y estructura

---

* Fortes aducía que los tallensi del norte de Ghana, pese a constituir una sociedad acéfala, tenían una densidad demográfica superior a la de la mayoría de los estados africanos. Stevenson protestó haciendo constar que los tallensi no eran en realidad acéfalos, sino que pertenecían al reino mamprusi. La réplica de Goody precisaba que los tallensi no formaban parte de este reino cuando los británicos tomaron contacto con ellos a finales del siglo XIX. Admitía, sin embargo, que eran refugiados empujados a las colinas de Tong, y «comprimidos» allí por causa del bandidaje y de las incursiones en busca de esclavos que llevaban a cabo súbditos de los reinos mamprusi y mossi con anterioridad a la llegada de los británicos. La presencia de linajes dominantes identificados con los mossi no hace sino aumentar la posibilidad de que los tallensi estuvieran en algún momento dado bajo el dominio directo de alguno de los estados circundantes (Hart, s.f.). Así pues, a despecho de los acerbos ataques de Goody, el núcleo de la crítica de Stevenson permanece intacto. A fin de entender la elevada densidad demográfica de esta etnia, hay que contemplarla no como una sociedad acéfala aislada, tal y como propusiera Fortes, sino como un sistema estrechamente dependiente de las formaciones estatales que lo rodeaban en la época pre-europea.

de clases euroasiáticos y africanos. ¿Por qué, pues, acaba su libro recalcando la necesidad de buscar los «demás factores pertinentes» de tipo religioso o ideológico? ¿Por qué no lo hace sugiriendo se preste mayor atención a las condiciones infraestructurales como fuente de los «demás factores pertinentes»? La respuesta a estos interrogantes no estriba en que Goody haya realizado un intento frustrado de analizar los enigmas restantes desde un punto de vista infraestructural, sino en que es partidario de una estrategia ecléctica. Con estas razones justifica la necesidad de buscar «los demás factores pertinentes, entre los cuales, desde luego, podrían figurar algunos de tipo religioso e ideológico»:

En ciertas circunstancias, los últimos pueden desempeñar un papel dominante, no simplemente auxiliar. Por ejemplo, determinados códigos escritos a mi entender compatibles con, o incluso expresiones de, formas de herencia divergentes pueden ser extendidos a tipos de sociedad muy diferentes por vía de la conquista imperial o la conversión religiosa. Fue precisamente así cómo los códigos cristiano (europeo), musulmán y budista alcanzaron regiones que de otra manera hubieran retenido las características que hemos asociado con la separación de las propiedades masculina y femenina. (Goody, 1976: 119.)

¿Hasta qué punto es ésta una razón válida para menospreciar las condiciones infraestructurales como determinantes estratégicos de la organización doméstica en favor de factores ideológicos y religiosos? Como es natural, nadie niega que el budismo, el islam o el cristianismo prescriben pautas de matrimonio y familia diferentes. Pero si lo que queremos es saber en qué medida han sido decisivos los factores ideológicos y religiosos en cuestiones tales como la poliginia, los papeles sexuales y la herencia, limitarse a invocar la tradición religiosa equivale a salirse por la tangente. Para empezar, está el problema de las causas de las peculiares distribuciones geográficas alcanzadas por el cristianismo, el islam o el budismo. Todas las grandes religiones mundiales se extendieron, primordialmente, mediante conquistas imperiales; conquistas que sólo son comprensibles en relación con la lucha por los recursos materiales y la fuerza de trabajo humana. Después, está el problema de la enorme diversidad de la práctica etic de estas religiones, por no hablar de los incesantes intentos de interpretar y re-interpretar las doctrinas, todo lo cual contribuye al ascenso y caída de sectas, movimientos y cultos adaptados a «condiciones infraestructurales» locales. No cabe afirmar que la religión y la ideología expliquen cualquier aspecto de la organización doméstica a menos que se haya realizado un esfuerzo sistemático por demostrar que las prácticas etic reales no se encontraban determi-

nadas por las condiciones estructurales e infraestructurales. Y debido a su propensión a arrojar la toalla prematuramente, los eclécticos no están capacitados para desarrollar el esfuerzo sistemático necesario.

El eclecticismo boasiano

El eclecticismo fue la estrategia de investigación dominante en los Estados Unidos durante la primera mitad de este siglo. Bajo la omnímoda influencia de Franz Boas, los antropólogos norteamericanos se consagraron a la recopilación de datos de campo acerca de una extensa gama de temas, más o menos correspondiente con el esquema de categorías universales elaborado por Wissler. Todos los aspectos de la vida social, desde la subsistencia hasta el arte, se consideraron de igual importancia para la empresa etnográfica y para la formulación definitiva de las esperadas leyes del desarrollo cultural. Al tiempo que promovían su peculiar forma de eclecticismo, los boasianos intentaron sistemáticamente desacreditar el punto de vista marxiano de que la subsistencia, la economía y otras condiciones materiales aportaban la mejor vía para la comprensión histórica. Para ellos no existía una calzada real a la historia. Enjuiciaron, equivocadamente, al materialismo marxiano como un enfoque monista, basado en un único factor (pasando por alto el carácter multifacético de la infraestructura) y proclamaron la imposibilidad de explicar algo tan complejo como los fenómenos humanos mediante una teoría simplista y unidimensional. El materialismo monista, simplificador, nunca podría dar cuenta del gran número de aspectos irracionales y quijotescos de la vida sociocultural. «No podemos imaginar la posible manera de derivar los estilos artísticos, la forma del ritual o las especiales modalidades de la fe religiosa a partir de las fuerzas económicas», escribió Boas (1948: 256). Estaba convencido, además, de que nadie lograría enunciar jamás una ley general capaz de abordar la relación entre economía y organización política: «Tenemos industrias simples y organización compleja», e «industrias diversificadas y organización compleja» (*ibid.*: 266). Con respecto a los factores ambientales, prevalece la misma opinión: «Es inútil intentar explicar la cultura en términos geográficos» (*ibid.*). Y también en lo que atañe a la organización doméstica: «No hay indicio alguno de que la densidad demográfica, la estabilidad de la residencia o el status económico se hallen necesariamente vinculados con un sistema particular de parentesco y de comportamientos relacionados con éste» (Boas, 1938: 680).

El rechazo boasiano del determinismo infraestructural no se proponía, meramente, poner fin a las teorías basadas en las condiciones materiales. Antes bien, trataba de mostrar la futilidad de cualquier intento de comprender la cultura por medio de un conjunto limitado de principios teóricos. Entendía que el etnógrafo debía de poner a un lado todos los preconceptos de la causalidad al comenzar un trabajo de campo. Había que brindar a los hechos de los diversos sectores de la vida sociocultural una oportunidad de hablar por sí mismos. Ahora bien, éstos hablan tan poco por sí mismos que, tras cuarenta años de investigación entre los kwakiutl, Boas no fue capaz de proporcionar un resumen coherente de su vida social. La etnografía de este pueblo tuvo que ser destilada póstumamente por sus discípulos (Codere, 1966; Rohner, 1969).

De entre los boasianos, el crítico más intrépido de las interpretaciones infraestructurales de la historia fue Robert Lowie (1920). Dando repaso a toda la bibliografía etnográfica existente, Lowie citó un ejemplo tras otro de rasgos e instituciones aparentemente inexplicables desde un punto de vista materialista: estratificación clasista y destrucción de propiedades entre los cazadores y recolectores nootka; propiedad privada de tierras entre grupos cazadores y recolectores como los algonquinos, vedas y aborígenes australianos; guerras entre los crow y los indios de las llanuras por causa del prestigio que conllevaban las demostraciones de bravura; rechazo de la leche entre los chinos por razones estéticas; desaprovechamiento de la carne del ganado, salvo en ocasiones festivas, entre los shilluk, zulúes y otros pueblos africanos; hecho de que tales pueblos concediesen mayor importancia a retorcer los cuernos de su ganado dándoles «formas grotescas» que a la utilidad económica de éste; conversión del cerdo en tabú en Egipto; explotación del mismo para fines de prestigio social en Melanesia, «sin que repercuta de forma apreciable sobre la subsistencia global»; desaprovechamiento de la leche de ganado equino en Europa; escarnio y trato reverencial de los ancianos entre los lapones y los chukchee, respectivamente, pese a que ambos pueblos basan su economía en la ganadería del reno. En el caso de Lowie se trató de un «abandono prematuro» a lo grande. Cincuenta años después empezamos a darnos cuenta de lo errado que estaba y de lo desorientador que resulta a veces su eclecticismo. Gran parte de la obra del materialismo cultural se ha realizado como réplica a sus prematuras conclusiones.

No obstante, como buen ecléctico, Lowie estaba convencido de que era posible descubrir relaciones causales de tipo limitado entre los distintos sectores de los sistemas socioculturales. Concebía la etnología como una «disciplina plenamente objetiva» que buscaba una

causalidad «epistemológicamente purificada» y la encontraba en la «demostración de relaciones funcionales». Mas la cosa no queda ahí. A despecho de su vehemente rechazo del valor estratégico del determinismo económico, pensaba, en realidad, que los factores económicos constituían la fuente más relevante de relaciones causales y funcionales. En su última publicación importante destacó «el influjo de las fuerzas económicas, no ya en abstracto, cosa apenas necesaria hoy en día, sino sugiriendo que ciertos cambios específicos en la vida económica han conducido a modificaciones específicas de la vida social, afectando incluso a las actitudes sentimentales» (1948: v). Sin emplear la expresión precisa, Lowie pudo rendir, como Goody, un homenaje puramente verbal a la «instancia final» de los marxistas de nuevo cuño:

Como ha recalcado el eminente estudioso francés Henri Sée, es difícil «desenredar el nudo de causas y efectos en la historia»; pero, en el mar infinito de los acontecimientos históricos, el determinismo económico nos ha provisto de un hilo conductor que nos salva de extraviarnos. (*Ibid.*: 24.)

Así pues, con arreglo a los criterios marxistas estructurales, hasta Robert Lowie podría pasar por marxista.

El eclecticismo del presidente Mao

Muy lejos estaban los boasianos de sospechar que sus cualificaciones eclécticas al papel de la infraestructura en la historia serían un día declaradas la contribución intelectual más original de Karl Marx y Mao Tse-tung.

Como se constató durante el análisis del marxismo estructural (página 254), el eclecticismo expuesto en nombre de Marx sigue siendo eclecticismo. La degeneración del marxismo en eclecticismo no puede impedirse con devociones profanas al principio de que la infraestructura es determinante en «última instancia». No menos que los marxistas, los no marxistas —casos de Jack Goody y Lowie— también pueden invocar el principio de que la infraestructura representa el hilo conductor o la instancia final. Los marxistas que se adhieren a la misma «instancia final» o determinismo infraestructural tienen un interés político e ideológico en subrayar que se trata de un principio importante: con frecuencia es su único vínculo con el panteón marxista. En la práctica, sin embargo, la conducción de la investigación y el corpus teórico marxistas se ven a menudo tan poco afectados por la instancia final como la investigación y teorías

de eclécticos abiertamente burgueses, como George Foster, que la rechazan frontalmente.

Cabe encontrar un ejemplo singularmente llamativo de la convergencia entre los eclecticismos burgués y marxista en la obra de Mao Tse-tung y sus seguidores. Como Franz Boas, George Foster, Oscar Lewis y los marxistas estructurales, los maoístas hacen hincapié en que cualquier parte del sistema sociocultural puede ser dominante desde un punto de vista causal. Aunque repudian el voluntarismo extremo que surge de un énfasis excesivo en los factores superestructurales, también rechazan el determinismo «mecanicista» derivado de dar excesivo énfasis a la dimensión etic y la infraestructura. Así, en su ensayo «Sobre la contradicción», Mao indicó que había que asignar un peso idéntico a las contradicciones dialécticas de todos los niveles organizativos:

> Algunos piensan que esto no se cumple en el caso de ciertas contradicciones. Por ejemplo, en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, las primeras constituyen el aspecto principal; en la contradicción entre teoría y práctica, la segunda es el aspecto principal; en la contradicción entre base económica y superestructura, la base representa el aspecto principal; y no hay cambios en sus posiciones respectivas. Pero se trata de una concepción materialista mecánica, no de la concepción materialista dialéctica. (Mao, 1966: 58.)

Según Andrew Walder (1977: 158), la gran contribución de Mao a la teoría social es que la transformación de la base económica de la sociedad debe ser simultánea con la de la superestructura:

> Mao ha afirmado rotundamente que el cambio ideológico y superestructural no puede sostenerse sin un cambio subyacente en las relaciones de producción, y, simultáneamente, que los cambios de las relaciones de producción no se sostendrían sin cambios en las actitudes y la superestructura. Para Mao, entre ambos tipos de cambio existe una relación recíproca, lo cual expresa una concepción marxiana de la sociedad como estructura «orgánica» densamente interrelacionada en la que los factores sociales son difícilmente disociables.

La elaboración que hace Walder de esta concepción «orgánica» marxiana de la sociedad merece ser examinada con cierto detenimiento:

> La base económica no determina *causalmente* la conciencia humana más de lo que la conciencia humana determina *causalmente* la base económica. En vez de ello, lo que existe es una *estructura* densa, en la cual un cambio en cualquiera de los aspectos de la estructura requiere una modificación de las relaciones entre todos los aspectos y pautas, transformando incluso el carácter de la estructura en su conjunto. Una insensibilidad hacia las dificultades inherentes al

empleo de conceptos y definiciones en Marx conduce a una interpretación de éste que ve una causación entre factores sociales independientes, a lo sumo, quizá, con alguna reacción de índole secundaria o residual, en lugar de percibir una «intra-acción» [*inneraction*] entre aspectos densamente interrelacionados de una única estructura conceptual. La primera interpretación es causa del determinismo económico propio del marxismo ortodoxo... (Walder, 1977: 132.)

Walder lleva razón al recalcar que el maoísmo no se reduce al voluntarismo. Para que esto ocurriera, Mao tendría que haber hecho hincapié en la prioridad causal de la superestructura sobre la infraestructura y de la perspectiva emic sobre la etic. Walder, empero, no parece darse cuenta del hecho de que la posición «orgánica», situada entre el materialismo cultural y el idealismo cultural, es ya desde hace mucho tiempo propiedad exclusiva de algunos de los enemigos más enconados de la Revolución China.

La idea de que todas las partes de los sistemas socioculturales son igualmente determinativas en sus relaciones mutuas constituye una receta para el caos teórico, y ello tanto para los marxistas como para los partidarios de cualquier otra estrategia. En las ciencias sociales hay tan poco sitio para la idea de que todas las partes de los organismos socioculturales «intra-actúan» en pie de igualdad como en fisiología para la creencia de que todas las partes de una planta o un animal poseen la misma importancia para el mantenimiento de sus funciones vitales. Aplicada al cuerpo humano, la «intra-acción» ecléctica faculta al cirujano para cortar una mano con la misma facilidad con que un peluquero afeitaría una barba. Aplicado en China, el eclecticismo produjo resultados no menos grotescos.

Con la muerte de Mao, el terreno común compartido por maoístas, marxistas estructurales y eclécticos burgueses dejó de ser algo que sólo los materialistas vulgares y los propagandistas soviéticos sabían reconocer. Los propios chinos, y en las esferas más elevadas, condenan hoy la idea de que la superestructura reviste tanta importancia como la infraestructura para el éxito de su revolución, aun cuando no han cargado la responsabilidad de este error sobre las espaldas del propio Mao, sino sobre las de su esposa y demás componentes de la «banda de los cuatro». Como dice la *Revista de Pequín*:

El punto de vista de que la continuación de la revolución bajo la dictadura del proletariado se limita tan sólo a la superestructura, supone un error manifiesto.

...Las fuerzas productivas son los factores más activos y revolucionarios: su estado de desarrollo determina el carácter de las relaciones de producción.

La reacción de la superestructura sobre la base económica se expresa, básicamente, fomentando o frenando el desarrollo de la segunda. Para juzgar si los

fenómenos propios de la superestructura (incluyendo la política y la dirección del Partido) frenan o promueven el desarrollo social, hemos de tomar en consideración hasta qué punto promueven o frenan el desarrollo de las fuerzas productivas sociales y en qué medida ayudan a resolver las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción. La superestructura, por sí sola, no puede trascender el modo de producción y desempeñar un papel decisivo en el progreso de la sociedad.

Unicamente cuando se desarrollan las fuerzas productivas y progresan las relaciones de producción puede la sociedad avanzar de una manera decisiva. Las posibles ventajas y desventajas de atribuir a la superestructura un papel dominante dependen del grado en que ésta se ajuste a las leyes que rigen las actividades económicas y favorezca el desarrollo de las fuerzas productivas. (Wu Chiang, 1978: 6.)

El pueblo chino tal vez haya pagado muy caro las consecuencias del eclecticismo de Mao. Creyendo que la superestructura era tan importante para el nacimiento de una sociedad comunista como la infraestructura, Mao envió a los científicos al campo para que aprendieran oficios manuales. Sustituyó las recompensas materiales por la propaganda y la autocrítica como medios para incrementar la productividad. Despilfarró recursos y fuerza de trabajo invitando a las masas a optar por la agitación política como alternativa al avance tecnológico. Pero, según los nuevos líderes chinos, el esperado nacimiento del «hombre comunista» en forma de desinteresada masa revolucionaria no ha ocurrido todavía. Los nuevos líderes aceptan el hecho de que para completar la transformación de China, la transformación de la infraestructura conductual y etic debe tener precedencia sobre el blandir de libros rojos y los cánticos anticonfucianos. Así pues, la ideología política postmaoísta se ha retractado rápidamente del eclecticismo que encerraban las inútiles revoluciones culturales de la década de los sesenta, tanto en China como en los países occidentales. Tal vez la moda del eclecticismo se halle también a punto de acabar en los círculos eurocomunistas. Pero queda por ver si los nuevos líderes chinos tendrán el coraje de prestar la debida consideración a las advertencias de Marx y Wittfogel acerca de la influencia de la inmensa infraestructura hidráulica china sobre la estructura futura de la burocracia gerencial del Estado (Fried, 1978a).

Capítulo 11

EL OSCURANTISMO

El oscurantismo es una estrategia de investigación que cifra su objetivo en desbaratar la posibilidad de lograr una ciencia de la vida social humana. Sus partidarios niegan la aplicabilidad de los principios de investigación científicos al estudio de los fenómenos socioculturales, ya sean éstos convergentes o divergentes, orientándose sus esfuerzos hacia la meta de acrecentar, más que disminuir, la apariencia de desorden del ámbito sociocultural y desacreditar todas las teorías científicas existentes sin aportar alternativas científicas plausibles.

No todas las estrategias de investigación acientíficas son forzosamente oscurantistas. Ya precisamos que existen áreas de la experiencia inasequibles a la investigación científica. El conocimiento extático de místicos y santos, las visiones y alucinaciones de drogadictos y esquizofrénicos, las intuiciones estéticas de artistas, poetas y músicos no son, ciertamente, oscurantistas por el mero hecho de no basarse en principios de investigación científicos. El problema del oscurantismo se plantea únicamente cuando los conocimientos obtenidos por medios no científicos y acerca de campos susceptibles de investigación científica se emplean deliberadamente para poner en entredicho la autenticidad del conocimiento científico. Es decir, para poder calificarla de oscurantista, una estrategia de investigación debe ser no tanto acientífica como anticientífica.

A nivel popular, el oscurantismo ha cobrado muchas de las características de un movimiento social. En criterios, inclinaciones y

actitudes relacionados con un gran número de intereses acientíficos convergentes se manifiesta un rechazo, implícito o explícito, de la viabilidad o utilidad de una ciencia de la vida social. El oscurantismo es un elemento importante de la dimensión emic de la astrología, la brujería, el mesianismo, el hippismo, el fundamentalismo, los cultos de la personalidad, el nacionalismo, el etnocentrismo y otras muchas modalidades de pensamiento contemporáneas que exaltan el conocimiento adquirido a través de la inspiración, la revelación, la intuición, la fe o la magia por encima del conseguido con arreglo a principios científicos. Y en el éxito popular de estas celebraciones del conocimiento acientífico y en sus fuertes componentes anticientíficos se hallan implicados, como líderes o simples seguidores, filósofos y científicos sociales.

El oscurantismo fenomenológico

Una de las fuentes más fecundas de las actitudes oscurantistas contemporáneas se encuentra en la fenomenología, filosofía neokantiana fundada por Edmund Husserl. Como otros neokantianos —especialmente, Heinrich Rickert, Wilhelm Wildelband y Wilhelm Dilthey—, Husserl intentó trazar una frontera bien definida entre ciencias físicas y sociales (entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* o *Kulturwissenschaften;* esto es, entre ciencias naturales y ciencias del espíritu o la cultura). Según él, la ciencia natural ordinaria no era aplicable a la vida sociocultural debido a que los actos sociales conllevan una propiedad —el significado— que no presentan otros sectores del universo. El significado, de acuerdo con Husserl, sólo se puede comprender de un modo subjetivo. Por ende, la comprensión de los actos sociales exige entender lo que significan en tanto «vivencia» subjetiva. Suponiendo que las experiencias subjetivas de los demás son semejantes a las propias, los observadores pueden establecer analogías entre sus intenciones y metas y las de los actores, y empezar así a explicar la vida social. La filosofía de Husserl, transmitida a través de los escritos de Alfred Schutz (1967), es el punto de partida de las estrategias oscurantistas de corte cognitivista denominadas etnometodología e interaccionismo simbólico.

A principios de siglo, la antropología ya había caído bajo la influencia del movimiento neokantiano. Generaciones enteras de investigadores de campo boasianos aceptaron la demarcación fenomenológica de las ciencias humanas, entendiendo que su misión primordial consistía en descubrir cómo piensan los nativos. Así pues, el sesgo

emic ha sido, desde siempre, si bien de forma atenuada, un ingrediente esencial de las estrategias idealistas.

Análoga continuidad se da entre la fenomenología, la concepción durkheimiano-weberiano-parsoniana de la acción social y las principales corrientes del idealismo cultural analizadas en el capítulo 9. Los fenomenólogos concuerdan con Talcott Parsons en que la acción social y las metas emic son indisociables:

Como ha recalcado Parsons, el concepto mismo de una acción requiere la idea del fin o propósito del actor. Esto es, para que una acción sea percibida, también deben serlo su intención y significado. Así, un cambio en la intención o significado percibidos entraña un cambio en la acción que se percibe. (Wilson, 1970: 67n.)

Para los fenomenólogos, estudiar acciones pertenecientes al flujo conductual etic independientemente de su significado o del propósito del actor carece de sentido:

...las acciones sociales son acciones *con significado,* o sea, ...deben estudiarse y explicarse en función de sus situaciones y significados con respecto a los propios actores. (Jack Douglas, 1970: 4.)

Pero si la fenomenología tiene un punto de partida común con otros enfoques idealistas y emic, también tiende inexorablemente hacia conclusiones extremistas que muchos idealistas no están dispuestos a aceptar. Combinando su adhesión a la «vivencia» con un ataque al positivismo, los fenomenólogos rechazan la posibilidad de separar a los observadores de los observados. La observación misma debe enfocarse como una vivencia en la cual los significados subjetivos de observador y participante son objeto de una «reflexión» constante. Es más, el observador participante no puede descubrir jamás la verdad de su vivencia, como no sea en el consenso acerca de las cosas existentes que se da en la comunidad en que participa. Las verdades son siempre relativas y sociales.

La verdad no es nunca una característica de las sensaciones de un individuo aislado; se reconoce siempre en el conocimiento ostentado por miembros de comunidades. (Silverman, 1975: 75.) Las verdades se reconocen siempre con el sistema de inteligibilidad de una comunidad. Se dan siempre para y dentro de una comunidad... (*Ibid.*: 77.)

En su primera lectura, este aserto acerca del carácter social de la verdad parece bastante razonable e inocuo. Es indudable que las verdades se establecen siempre conforme a reglas de confiabilidad

y significación especificadas por la sociedad. La propia ciencia no es, evidentemente, otra cosa que el «sistema de inteligibilidad de una comunidad». No obstante, la naturaleza social de la verdad comporta, en la estrategia fenomenológica, implicaciones profundamente oscurantistas. Dado que equipara la acción social con la dimensión emic de los fenómenos mentales y conductuales, negando con ello la posibilidad de conocer los acontecimientos mentales y conductuales de tipo etic, su insistencia en el carácter social de la verdad se reduce a la proposición de que las teorías socioculturales son verdaderas únicamente en la medida en que reflejan el «sistema de inteligibilidad» del pueblo estudiado. Se trata, pues, de una estrategia para abordar la naturaleza social de las teorías científicas no ya diferente, sino totalmente opuesta a la adoptada por el materialismo cultural. Nosotros admitimos que la verdad científica es un producto social, pero no que el corpus de teorías científicas difiera necesariamente según las culturas. La comunidad que establece la autenticidad de las teorías científicas no es la de los participantes en una cultura determinada; se trata, más bien, de la comunidad transcultural de los observadores científicos. Para ésta, como para las comunidades postuladas por los fenomenólogos, las verdades emic deben contemplarse con relativismo, modificándose según los sistemas de inteligibilidad de cada cultura. Entiende, empero, que el ámbito de las verdades socioculturales no se agota en la dimensión emic. También las hay de tipo etic, que no se alteran con arreglo al sistema de inteligibilidad de cada cultura. Antes bien, sólo se modifican de conformidad con los procedimientos de recopilación de datos y contrastación de teorías acordados por la comunidad de los observadores científicos.

Así pues, la fenomenología, al igual que las demás modalidades del idealismo cultural, choca con el materialismo cultural debido a su exclusivo interés por los fenómenos emic. Pero el conflicto es más profundo y difícil de solucionar que en el caso del cognitivismo, porque los fenomenólogos se empeñan en que el flujo conductual etic es irreal o se halla completamente supeditado a la realidad del sistema de conocimiento de cada cultura.

Este enfoque conlleva, pues, una capacidad ilimitada para confundir y enmascarar la naturaleza de los problemas sociales humanos. Mientras que otras estrategias meramente eluden o deforman las causas de la pobreza, el sexismo y demás dilemas capitales de la vida social humana, el idealismo fenomenológico rechaza la existencia de estas causas.

Al reducir y confinar todos los acontecimientos socioculturales a las motivaciones y planes de la experiencia inmediata y el consenso

comunitario, la fenomenología acaba desembocando en la negación de la existencia de *los sistemas socioculturales* y de sus componentes universales (como puedan ser la infraestructura, la estructura o la superestructura). Para muchos fenomenólogos, hechos tales como las clases dominantes, las potencias imperialistas, el capitalismo o el socialismo carecen de existencia fuera de las comunidades de observadores participantes que creen en ellos. Procesos como la evolución, la adaptación y la explotación también son irreales. Los fenomenólogos tachan semejantes entidades y procesos de «cosificaciones». La única realidad social de la que merece la pena hablar es la constituida por la vivencia cotidiana en la cual los individuos se encuentran mutuamente e interactúan en términos de símbolos arbitrarios y significados convencionales. La tarea de la «ciencia» se reduce nada más que a penetrar en estos símbolos y significados, y explicarlos.

La fenomenología de don Juan

Los populares libros de Carlos Castaneda sobre su pretendida experiencia personal con don Juan, un chamán yaquí, son un claro ejemplo de las consecuencias oscurantistas de la fenomenología. Castaneda estudió en la Universidad de California en Los Angeles (UCLA) bajo la tutela del etnometodólogo Harold Garfinkel, discípulo a su vez de Alfred Schutz, citado *supra.* (Garfinkel [1967], que fue miembro del tribunal calificador de la tesis doctoral de Castaneda en la mencionada Universidad, ha alcanzado cierta notoriedad por sus experimentos, ideados para demostrar que la esencia de la realidad social se compone de significados convencionales asignados a actividades cotidianas mediante un consenso comunitario. Los experimentos consistían en hacer que unos estudiantes tomaran el autobús rehusando pagar la tarifa o que, en sus casas, se negasen a pasar el salero durante la cena.) Inspirado por sus mentores fenomenológicos, Castaneda decidió realizar un trabajo de campo que le permitiera sumergirse en los símbolos y significados convencionales de un tipo de vivencia radicalmente distinto del que proporciona la realidad social occidental.

Los indios yaquí le procuraron el contexto exótico apropiado para estudiar la «realidad aparte» de otra cultura, tanto más cuanto que escogió el aspecto más exótico de esta cultura para tratar de penetrar y participar en él: las actividades y pensamientos de la comunidad de hechiceros y chamanes yaquí. Hasta cierto punto, por tanto, el viaje fenomenológico de Castaneda reúne todas las caracte-

rísticas del típico estudio idealista cultural de la superestructura mental. Una preocupación exclusiva por la superestructura mental y emic es indicativa de una estrategia ineficaz, atrofiada y muy poco deseable, desde un punto de vista científico, pero no equivale necesariamente a una estrategia oscurantista. El carácter oscurantista del enfoque de Castaneda se deriva de su presentación de la realidad emic asociada con la conciencia chamánica como un reto a la legitimidad de los principios epistemológicos sobre los que se basa la ciencia.

Informa nuestro autor que los chamanes yaquí creen poder volar, transformarse en animales, matar a un adversario por medio de hechizos y ver a través de objetos opacos. Nada de esto supone una gran novedad. Han sido muchos los antropólogos que han suministrado vívidas descripciones de este tipo de proezas chamanísticas sin convertirse por ello en celebridades nacionales o ser acusados de oscurantismo. La descripción de Castaneda se diferencia de las demás en que está escrita desde «dentro», permitiendo adrede que la dimensión emic y sus propias sensaciones subjetivas dominen la narración. Pretende con este recurso hacer participar al lector en el sistema de inteligibilidad del chamán y demostrar que la realidad es hija del consenso social. Si se nos puede persuadir de que participemos en el consenso chamánico, acabaremos creyendo que los chamanes saben volar. (De la misma manera que creemos en las alucinaciones inducidas por ciertas drogas cuando las experimentamos.)

La influencia de la fenomenología de Garfinkel se evidencia en el apéndice técnico, escasamente leído, al primer libro de Castaneda, *Las enseñanzas de don Juan.* En él describe su aprendizaje con don Juan como una búsqueda del consenso validador que convierte el elemento no ordinario de sus experiencias de ilusión en realidad. (Es decir, cuando dos personas viven la misma fantasía, ésta cesa de serlo.) Como estos elementos no estaban sujetos a un consenso ordinario, su «realidad percibida» no hubiera sido más que una ilusión de no haber sido el autor capaz de obtener un acuerdo acerca de su existencia. Para Castaneda, el «consenso especial» procedía del propio chamán:

> En las enseñanzas de don Juan, consenso especial significaba un acuerdo implícito o tácito en torno a los elementos constituyentes de la realidad no ordinaria... El consenso especial no era en modo alguno fraudulento o espurio, como es el que se alcanza cuando dos personas se describen mutuamente los elementos componentes de sus respectivos sueños. El consenso especial proporcionado por don Juan era sistemático... Adquiriéndolo, las acciones y elementos percibidos en la realidad no ordinaria se hacían consensualmente reales... (1969: 232.)

Finalmente, gracias a un proceso mediante el cual don Juan introdujo a Castaneda en el estado mental apropiado, los mosquitos de cien pies de altura y las mariposas de proporciones humanas dejaron de ser puras ilusiones. Se transformaron, en vez de ello, en una realidad distinta —en otra realidad ordinaria—, pues «las clasificaciones "ordinario" y "no ordinario" perdieron todo sentido para mí»:

Existía un ámbito de la realidad separado, pero que había cesado de ser no ordinario: la «realidad del consenso especial». (*Ibid.*: 250.)

A fin de sacar a la luz los fallos del ejercicio fenomenológico de Castaneda, me gustaría comparar la técnica expositiva de los libros sobre don Juan con la de una descripción fenomenológica todavía más impresionante, aunque producida en un medio distinto: la del clásico de la cinematografía japonesa *Rashomon*. En esta película, el espectador contempla cuatro versiones diferentes de la «misma» escena. Los protagonistas son un hombre, su esposa, un extraño y un testigo oculto. Cada uno de los actores narra una versión distinta de su vivencia, y cada versión aparece en la pantalla como la realidad vivida. El heroísmo viril que sugiere una de ellas se trueca en abyecta cobardía en otra; la castidad de una es pasión carnal en otra; la magnanimidad se transforma en brutalidad, y así sucesivamente. Cada narración se desarrolla como una realidad vívida, gráfica, dejando al espectador que decida por sí mismo cuál de ellas, si es que alguna lo hace, recoge con fiabilidad el suceso (o si, para empezar, lo hubo).

Para un materialista cultural, sólo caben dos posibles soluciones a las contradicciones y ambigüedades de *Rashomon*: o una de las versiones es correcta desde un punto de vista etic y todas las demás son falsas, o todas son falsas desde un punto de vista etic. Para el fenomenólogo se da una tercera solución: todas son igual de verdaderas. Surge esta tercera posibilidad porque, en la estrategia fenomenológica, no hay modo de discernir los acontecimientos etic de los emic. Si los participantes no mienten, entonces lo que vieron debe aceptarse como verdad en el marco de su sistema de inteligibilidad.

No obstante, la prueba de que puede resolverse el problema de cuál versión se ajusta a la verdad, si es que alguna lo hace, nos la ofrece el hecho mismo de que *Rashomon* (o don Juan) se puede presentar como un problema de verdades múltiples. Al objeto de convencer al espectador de que la verdad es pertinente al consenso, el cineasta consigue un consenso en torno a lo que la cámara ve durante cada versión. La cámara muestra de una forma vívida e inequívoca que se produce una seducción, una violación, un asesinato, un duelo, etcétera. Estos sucesos son análogos a los acontecimientos etic de la

estrategia materialista cultural. Como es posible obtener un acuerdo acerca de lo que sucedió en cada episodio, aunque las versiones se contradigan entre sí, debemos concluir que un cineasta hubiera podido filmar el hecho real y alcanzar, así, la misma clase de consenso. Tal película no representaría toda la verdad, pero aportaría un base firme para decidir cuál de las otras versiones se acercó más a ella o si todas eran igualmente falsas. Una cámara no nos podría mostrar que todas contenían idénticas dosis de verdad, salvo por incompetencia de su operador o manipulación de las imágenes.

Soy consciente, por supuesto, de que la versión filmada de un hecho entraña una visión selectiva y que las interpretaciones de imágenes, lo mismo que las interpretaciones de escenas vividas, se hallan influidas por el marco perceptivo y cognitivo global de la persona. Sin embargo, no es necesario obtener la verdad total y absoluta acerca de una escena para refutar la pretensión oscurantista de que las versiones contradictorias de una misma escena pueden ser igual de verdaderas. La falacia implícita en este caso constituye una variante de la de la búsqueda de la certeza empírica analizada en el capítulo 1. De nuestra incapacidad para alcanzar un conocimiento absolutamente seguro no se deduce que todo conocimiento sea idénticamente inseguro. Empleando técnicas de grabación y filmación, y bajo condiciones explícitamente operacionalizadas, la comunidad de los observadores científicos puede aproximarse a lo que ocurrió en un sentido etic, aunque jamás logre alcanzar la verdad definitiva y absoluta. El materialismo cultural ha contraído el compromiso de intentar acercarse lo más posible a esta realidad etic; la fenomenología, el de alejarse lo más posible de ella.

Una vez más: ¿Qué más da?

No se puede criticar a Castaneda por su lograda presentación de la realidad diferente que brinda el consenso chamánico. Por desgracia, sin embargo, su tentativa de aproximación a la dimensión emic de este mundo va encadenada a un malicioso intento de mistificar lo que sucedió mientras cultivaba la conciencia chamánica. De hecho, es tan poco lo que se dice en sus libros sobre la faceta etic de sus experiencias —o sea, acerca del quién, qué, cuándo y dónde— que hay razones de peso para poner en duda la propia existencia de don Juan, dudas que Castaneda nunca se ha tomado la molestia de disipar (*Time,* 1973; Harris, 1974: 246 y ss.; Beals, 1978; *New West,* 29 de enero 1979). Las contradicciones internas en las cronologías de los primeros y últimos volúmenes, la ausencia de un vocabulario

yaquí, el estrecho paralelismo entre las experiencias visionarias de Castaneda y las recogidas en otras obras sobre chamanismo, los testimonios de amigos, colegas y ex esposa, así como su incapacidad para defenderse contra la acusación de haber engañado al tribunal de su tesis doctoral en la UCLA, hacen harto improbable que fuera alguna vez aprendiz de un tal don Juan (De Mille, 1976). No quiere decir esto que su conocimiento del chamanismo sea deficiente en un sentido más general, ni tampoco que sus vívidas descripciones de la conciencia chamánica carezcan de algún valor rescatable. Castaneda posee, probablemente, un conocimiento de primera mano, y no sólo literario, de las prácticas chamánicas, y ha conseguido transmitirlo con singular eficacia. El único problema estriba en que, sin el contexto etic, no sabemos a quién pertenece el sistema de inteligibilidad plasmado en su obra. No podemos descartar la posibilidad de que jamás entrevistase a algún chamán yaquí y de que la autenticidad aparente de sus experiencias se derive enteramente de sus propias dotes chamánicas y de su talento literario y capacidad imaginativa.

Dado que el propio Castaneda no muestra interés alguno en defenderse contra estas especulaciones, muchos de sus admiradores se han visto obligados a decidir si les importa o no que las historias sobre don Juan reflejen hechos o ficciones. Al profesor David Silverman (1975: xi), lector de sociología en la UCLA, no le crea problemas esta duda: «Poco me importa, a la postre, la posibilidad de que algunos o todos los "sucesos" relatados por Castaneda no "tuvieran lugar"», lo mismo que a Lévi-Strauss le resultaba indiferente que «este libro sobre mitos sea en sí mismo una especie de mito». Lévi-Strauss racionaliza su indiferencia ante la ficción o el hecho apoyándose en la convicción de que su mente funciona como la de cualquier indio. Silverman lo hace sobre la base de que cualquier descripción fenomenológica reviste un interés intrínseco. Los libros de Castaneda son una descripción fenomenológica o un «texto». Y como las verdades son pertinentes a un sistema de inteligibilidad, siempre habrá elementos «inventados», imaginarios o ficticios en dichos «textos». «¿Qué texto no es una invención?» —se pregunta Silverman.

Más radical todavía, el novelista y crítico literario Ronald Sukenick ve en todo suceso una historia o una historia de una historia, y así sucesivamente. Y las historias no son «ni verdaderas ni falsas, sólo convincentes o irreales». Esta ha sido la gran revelación inspirada, a partes iguales, por el Zen, el Libro de los Muertos, la brujería, el sufismo, diversas disciplinas orientales, la tradición mística occidental, las especulaciones jungianas, Wilhelm Reich y Carlos Castaneda:

Todas las versiones de la «realidad» tienen el carácter de ficciones. Está tu historia y la mía, la del periodista y la del historiador, la del filósofo y la del científico... Nuestro mundo común es tan sólo una descripción... La realidad es imaginada... (Sukenick, 1976: 113.)

Esta invitación al suicidio intelectual nos devuelve, describiendo un círculo completo, al anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend (otro de los admiradores de Castaneda). La refutación de las tesis de Sukenick, como la de las de Feyerabend (véase pág. 37), exige atender a dos aspectos: el intelectual y el moral. Pasemos al primero. ¿Cree de veras Sukenick que todas las versiones de la realidad son ficciones? En tal caso, considera su propia versión una ficción. Y como piensa que todo lo que dice es ficticio, inclusive lo que afirma sobre la realidad, sólo un loco creería en él.

Más pasmosa aún que su oscurantismo intelectual es la opacidad moral de la fenomenología. La moralidad es la aceptación de una responsabilidad sujeta a principios con respecto a las maneras en que nuestras acciones u omisiones afectan al bienestar de otros miembros de la especie humana. Precondición absoluta de cualquier tipo de juicio moral es nuestra capacidad para determinar quién hizo qué cosa a quién y cuándo, dónde y cómo lo hizo. La doctrina de que todo hecho es ficción y toda ficción un hecho es moralmente depravada. Confunde al atacado con el atacante; al torturado con el torturador; al asesinado con el asesino. Qué duda cabe que la historia de Dachau nos la podrían contar el miembro de las SS y el prisionero; la de Mylai, el teniente Calley y la madre arrodillada; la de la Universidad de Kent State, los miembros de la Guardia Nacional y los estudiantes muertos por la espalda. Pero sólo un cretino moral sostendría que todas estas historias son igual de verdaderas.

El oscurantismo como radicalismo

Una estrategia que borra toda distinción entre lo sucedido en la historia o lo que sucede en la actualidad y lo que la gente dice o piensa que sucedió en la historia o sucede en la actualidad sólo puede servir a los intereses de clases sociales y naciones que tienen mucho que ocultar en lo concerniente a sus actuaciones etic. Aun así, el relativismo fenomenológico satisface a gran parte de sus partidarios, primordialmente, porque ven en él un punto de vista radicalizador y liberador. Durante la década de 1960, los fenomenólogos californianos llegaron incluso a considerarse miembros de un *underground* sociológico (Jack Douglas, 1970: 32, n. 39). Tenían a la fenomenolo-

gía por un movimiento radical porque impugnaba la pretensión positivista de estar en posesión de la «verdad de Dios». La fenomenología reduce la postura de la objetividad científica «absolutista» del *establishment* a una mera experiencia subjetiva arbitraria entre otras muchas experiencias de este estilo. Destruye el mito de una ciencia libre de valores poniendo de manifiesto los presupuestos valorativos de los científicos sociales y de sus cuestionarios y estudios. Libera a los observados de los tipos, rúbricas y categorías en que los tecnócratas tratan de encasillar a todo el mundo excepto a sí mismos. De ahí que atraiga a muchos antropólogos insatisfechos con el *statu quo* que se identifican con las aspiraciones de las minorías oprimidas, los jóvenes y el Tercer Mundo. La postura fenomenológica representa para ellos un medio de combatir las injusticias del *establishment* tecnocrático y la gran industria. El conocimiento empírico, objetivo, disciplinado, racional simboliza al enemigo. La ciencia es un instrumento capitalista que debe ser destruido, si se desea poner el conocimiento al servicio de la humanidad (Paul y Rabinow, 1976).

Este ludismo queda muy bien ejemplificado en los escritos apocalípticos del antropólogo Kurt Wolff (1972: 113). Según él, «los grandes inventos de la ciencia y la tecnología nos han inducido a utilizarlos... para controlarnos, manipularnos, explotarnos». Por ello, los antropólogos deberían unirse al «esfuerzo fundamentalmente instintivo... de la juventud hippy que combate la guerra con el "amor"»... «y de los demás grandes grupos críticos de nuestra sociedad: la militancia negra y los representantes del Tercer Mundo» (*ibid.*: 115). Para Wolff:

> Estos dos sectores representan... nuestra principal esperanza de poder entrar en la historia, de realizar en el conocimiento, y no en la inocencia primitiva, el valor, el mana, el poder, la gracia, el *pneuma*. (*Ibid.*: 115.)

El artículo de Wolff destila un fuerte sentido de misión, pero demuestra una capacidad para la fantasía aún mayor:

> Esta alianza [hippies, negros, críticos tercermundistas y antropólogos radicales], es decir, *nosotros*, constituimos la vanguardia de la historia y debemos difundir el valor que recordamos, de modo que también otros puedan recordar el suyo, si no queremos que todo lo que nos quede sea la violencia.

Wolff reconoce que esta vanguardia, *nosotros*, tal vez no sepa con exactitud quién es, qué hace o qué quiere hacer. Pero ello no altera su convicción de que es a la vez radical y antropológica. De alguna manera, la ignorancia parece presagiar una redención que se ha de alcanzar en fecha futura a través del conocimiento. Aunque admite no

tener idea de cómo resolver los problemas políticos actuales, asegura que su análisis «es prepolítico en la medida y en el sentido de que "la suspensión máxima de las nociones recibidas" constituye el requisito previo para saber qué debemos hacer, *sea esto lo que fuere*». Y así hasta el manifiesto que habrá de liberarnos: «Nosotros, hombres de espíritu crítico y buena voluntad, donde quiera que estemos, debemos unirnos, pues somos conscientes de que tal vez no tengamos "nada que perder" excepto nuestras vidas» (Wolff: 115). Wolff vislumbra batallones de hippies, negros, cubanos, chinos, amerindios y antropólogos radicales desfilando codo con codo hacia el futuro a través de las ciudades. Poco importa que haya otros que no vean sino calles vacías.

No deja de ser cierto que alimentando la creencia de que las experiencias subjetivas del chamanismo, la brujería y la meditación trascendental son tan válidas y «verdaderas» como las verdades objetivas de la ciencia se consigue poner en entredicho muchos presupuestos conservadores en torno a la vida social. Pero la fe en que el estado resultante de anarquía intelectual y parálisis de la teoría sociocultural puede coadyuvar de un modo significativo a la organización de movimientos políticos capaces de obrar una transformación radical de las estructuras e infraestructuras etic, más bien parece la fantasía final de gentes exhaustas, enloquecidas y engañadas. La creación de una ciencia social puramente emic y la glorificación de la subjetividad son, sin duda, augurios de cambio; pero difícilmente de la clase de cambio que los antropólogos radicales y hippies desean llevar a efecto. Presagian y llevan aparejado, por el contrario, un fraccionamiento del poder político radical, un aislamiento cada vez más profundo, un estado de alienación y abandonismo, un fortalecimiento del aparato policíaco-militar y del complejo militar-industrial, y un creciente peligro de intervenciones militares en el extranjero que pueden conducir a la confrontación nuclear.

Apagar la vela

Habiendo llegado a la conclusión de que una ciencia social *completamente* objetiva es imposible, los radicales se ven en apuros para justificar su propia identidad como científicos sociales. Si los antropólogos no son científicos objetivos en busca de la verdad, donde quiera que ésta se encuentre, ¿qué es lo que son? Para un grupo cada vez más nutrido de críticos tercermundistas, la respuesta es que son agentes del capitalismo y del colonialismo euro-americano. La participación de antropólogos norteamericanos en proyectos de investigación de carácter anticomunista y antisocialista financiados por el

gobierno de los Estados Unidos (cf. Wolf y Jorgensen, 1970; Horowitz, 1967; Berreman, *et al.,* 1968; Gough, 1973) y la contestación de los hallazgos antropológicos por los propios pueblos del Tercer Mundo (cf. Magubane, 1971; Cooper, 1973; Deloria, 1969; Willis, 1972), despejan toda posible duda en cuanto a la complicidad, directa o indirecta, de muchos antropólogos en los aspectos represivos y explotadores del capitalismo y el colonialismo occidental. La opción es francamente limitada, pues, para los radicales de orientación fenomenológica y antipositivista: o se es un explotador, un opresor, un espía —«parte del problema»—, o un partisano en la lucha por la liberación, «parte de la solución».

Pues cuando las sociedades subordinadas empiezan a identificar al antropólogo como uno de sus opresores y no como uno de sus libertadores, como alguien que viene a explotar en lugar de a ilustrar, no como un científico, sino como un espía, como parte del problema más que como parte de la solución, los antropólogos deberían considerar la posibilidad de emprender, a título individual, una búsqueda de la visión que pueda llevarlos a sus propias revitalizaciones personales. (Clemmer, 1972: 244.)

Efectivamente, lo que proponen algunos antropólogos radicales es que tomemos partido, que nos identifiquemos con los pueblos que estudiamos sin echar mano, o incluso en abierto desafío, de una justificación científica objetiva de la opción elegida. A entusiastas de la contracultura, como Kurt Wolff, les gustaría incluso hacernos creer que un compromiso «instintivo» y no objetivo puede aumentar las perspectivas de paz y armonía en el mundo —como si los conflictos fueran a disminuir en cuanto más gente aprenda a luchar como es debido por estrechas auto-imágenes étnicas y nacionalistas.

Pero la opción no es tan restringida. Qué duda cabe que la objetividad *completa* es un fuego fatuo. Nunca encontraremos una solución perfecta al problema de *Rashomon.* Los que se dedican al estudio de sujetos humanos jamás lograrán alcanzar un estado de neutralidad política pura. También es verdad, para vergüenza nuestra, que la ciencia social ha solido favorecer los intereses de capitalistas e imperialistas a costa de los de campesinos y minorías. Ahora bien, no estoy de acuerdo en que las secuelas conservadoras de la investigación científica se deban al excesivo celo desplegado por los antropólogos en su esfuerzo por ser objetivos. La solución al problema de *Rashomon,* y al del sesgo político-ideológico, no consiste en abandonar nuestra tentativa de ser científicos, sino en tratar de superar nuestras limitaciones subjetivas siéndolo todavía más. Los oscurantistas fenomenológicos quisieran convencernos de que es mejor la ausencia total de

objetividad que tener sólo un poco de ella. Apagan la vela y alaban la oscuridad.

El oscurantismo reflexivo

Criticar la estrechez de miras de algunas versiones del positivismo y el empirismo es mucho más fácil que proponer una alternativa viable. Robert Scholte (1972: 435), por ejemplo, sostiene que el «cientifismo» positivista no puede «abrigar la esperanza de llegar a ser algún día no valorativo y transcultural» y que su «aplicación ingenua y acrítica sólo puede enmascarar sus presupuestos ideológicos o producir, involuntariamente, resultados políticos reaccionarios». Pero, ¿cuál es la alternativa? Para Scholte, algo llamado antropología «reflexiva y crítica». ¿Qué significa esta expresión?

> Quiere decir que todo paso en el proceso de constitución del conocimiento antropológico va acompañado de una reflexión radical y una exposición epistemológica. (*Ibid.*: 441.)

Bonitas palabras, pero carentes de utilidad para definir y evaluar una estrategia de investigación concreta. Cuanto más se empeña Scholte en ser reflexivo, tanto más oscuras son sus «reflexiones». Los estudios antropológicos, recalca, deberían ser «radicalmente contextuales, inmanentemente dialécticos, auténticamente comparativos... enfáticamente motivados... normativos... evaluativos... liberadores» (*ibid.*: 437). Como los fenomenólogos, Scholte piensa que:

> A diferencia de todos los demás fenómenos del universo, al hombre sólo se le puede hacer justicia entregándose a él y capturándolo —o inventándolo—... y no mediante las habituales formas de describir, definir o reducir a casos de una generalización. (Wolff, citado en Scholte, 1972: 438.)

No obstante, le repugna la perspectiva de una imagen del mundo completamente fenomenológica y relativista. La reflexión y la crítica, nos advierte, no lo son todo en antropología.

> Sean cuales sean las limitaciones paradigmáticas de la actividad antropológica, lo cierto es que proporcionan una importante información etnográfica y significativas generalizaciones etnológicas... En resumidas cuentas, una postura reflexiva y crítica es condición necesaria, pero no suficiente para una antropología de miras anchas. (*Ibid.*: 443.)

Como la objetividad del cientifismo es anatema para Scholte, enseguida resulta evidente que no tiene nada objetivo, o siquiera defini-

do, que decir acerca de cómo hay que evaluar las reflexiones y críticas desarrolladas por antropólogos que operan con principios estratégicos antagónicos. Todo lo que sabe es que deberíamos poseer principios y criterios emancipativos y humanitarios, aunque todavía no ha descubierto lo que esto quiere decir exactamente:

Con todo, el proceso de diferenciación y discriminación comparativas no sugiere por sí mismo un conjunto de criterios obligatorios para el enjuiciamiento crítico. Si acaso son encontrables, yo propugnaría que los buscásemos en los intereses normativos y emancipativos de la praxis antropológica, que es el grado en que la actividad antropológica viola o sostiene «valores protectores de la vida» pertinentes, y en la medida en que inhibe o realiza la libertad humana. Soy dolorosamente consciente de que esto es más fácil de decir que de hacer. *Reconozco también que, por ahora, no he llegado a ninguna definición positiva de estos intereses que me satisfaga.* (*Ibid.*: 446; las cursivas son mías.)

Para que no se crea que he sacado esta admisión fuera de su contexto con ánimo vengativo, permítaseme citar una frase más, perteneciente al párrafo final de éste mismo artículo:

¿Dónde radicarían los intereses normativos de una antropología autorreflexiva y crítica?... como ya he dicho, no poseo una respuesta satisfactoria. (*Ibid.*: 449.)

Scholte está convencido de que deberíamos prestar atención a los principios de una antropología crítica y autorreflexiva, y eso que él mismo no sabe lo que son.

La praxis como forma de oscurantismo

Habiéndose consagrado a la empresa de destruir totalmente la maquinaria de producir verdades de la ciencia positivista burguesa, es lógico que los oscurantistas no puedan abastecerse de criterios y principios científicos para definir las actividades reflexivas, críticas, dialécticas y radicales que quisieran ver acometer a los antropólogos. Son incapaces de reconocer que la disciplina crítica y reflexiva que buscan pueda ser la propia ciencia, la maquinaria para producir verdades burguesa, rediseñada para que funcione mejor y no rota en mil pedazos para que deje de hacerlo. Tampoco están dispuestos a admitir, por otra parte, que su toma de partido política, ética y estética descansa exclusivamente en el propio interés o, todavía peor, que es sencillamente una cuestión de preferencias irracionales. El oscurantismo surge aquí en su forma más peligrosa del intento de

defender estas opciones en nombre de la mixtura dialéctica denominada «praxis». En palabras de Stanley Diamond (1972: 426):

Evidentemente, el estudio del hombre sólo puede reconstituirse en la lucha contra la objetivación civilizada de los hombres, tanto en su propia sociedad como en otras partes. Los antropólogos conscientes de ello tal vez se decidan ahora a saltar al ruedo en que la generalidad de los hombres, en particular campesinos y primitivos, «objetos» de estudio convencionales, se están recreando como sujetos de los dramas revolucionarios de nuestra época. De acuerdo con su capacidad, estos antropólogos tienen la posibilidad de tomar partido en favor de los movimientos de (1) liberación nacional... y (2) ...por el socialismo... Si siguen considerando viable el trabajo de campo, no lo realizarán ya por mor de sus carreras, sino de un modo independiente, como aficionados, al objeto de aprender no de «examinar», y en circunstancias dinámicas y, si es posible, revolucionarias.

Estas declaraciones representan, a mi entender, un programa oscurantista, pues pasan por alto el hecho de que la «liberación nacional» y el «socialismo» deben ser objetivados; es decir, deben definirse científicamente como presupuestos de un compromiso racional. Dada una serie de definiciones lo suficientemente imprecisas, no sólo los campesinos y primitivos oprimidos, sino también sus opresores se mostrarán de acuerdo en luchar por la libertad y la igualdad. La afirmación especiosa de que la liberación nacional no conduce necesariamente al socialismo y de que éste no lleva forzosamente a la liberación nacional es, asimismo, de corte claramente oscurantista. También lo es pretender que los dramas revolucionarios siempre —y únicamente— tienen dos caras: la de los opresores y la de los oprimidos. Este punto es especialmente pertinente en el caso de Diamond debido a su conocido partidismo en favor del independentismo ibo (los ibos eran la fracción étnica dominante en el Estado secesionista de Biafra). Según Diamond (1970: 25-26), los ibos eran las «víctimas» del «*establishment* norteño» de Nigeria, correspondiéndole al gobierno federal nigeriano el papel del «agresor». Los ibos, de religión cristiana, estaban verdaderamente interesados en el establecimiento de una identidad nacional nigeriana; en cambio, el norte, dominado por los musulmanes, se aferraba al concepto de unidad nigeriana con el único fin de destruir a los ibos, cobrando con ello una «fuerza ilusoria».

Así, son los ibos, hoy día los parias de Nigeria, quienes están ayudando a otros a construir la ficción de su propia identidad nacional. Pero el concepto de unidad de los agresores es casi siempre una ficción; la víctima es la que aprende el verdadero nombre del juego. El gobierno federal atacó a los ibos,

pioneros del unitarismo, en nombre de la unidad, creando así una fuerza ilusoria: la fuerza del agresor lleno de rencor hacia la fe inventada por la víctima e impuesta a los otros.

No pongo en duda el derecho de Diamond como antropólogo a efectuar declaraciones de este estilo. (Yo mismo me pronuncié de manera análoga [Harris, 1972] en favor del FRELIMO a consecuencia de mi trabajo de campo en la antigua colonia portuguesa de Mozambique.) Lo que sí cuestiono es el derecho a hacer semejantes declaraciones en nombre de la praxis dialéctica en lugar de en nombre de la verdad objetiva. Cuando se recurre a la deformación de los hechos y a errores teóricos para promover una determinada causa política, los antropólogos, al estar en posesión de un conocimiento más objetivo y de teorías mejores, no sólo tienen el derecho, sino la obligación de dar a conocer su punto de vista. Ahora bien, una toma de partido como la que venimos examinando requiere del antropólogo una *objetivación* sumamente cuidadosa de los problemas (lo cual quiere decir un trato objetivo de las gentes implicados en ellos). Todo lo que no sea un esfuerzo total por evaluar las relaciones etic y separarlas de la dimensión político-ideológica emic supone una traición a nuestros compañeros de profesión, por mucho que cuente como lealtad en otra parte.

Antes del estallido de la guerra de Biafra, Diamond se vio envuelto en una controversia con algunos nigerianos a causa de su interpretación de ciertos juicios por traición celebrados en Nigeria occidental. Sus adversarios le acusaron entre otras cosas de «tergiversar los hechos para que encajen en moldes prefabricados... sutil intento de falsear la historia... falta de seriedad como analista objetivo... carente... de una comprensión de lo que es la verdad» (Anekwe, 1967); «...condenable ignorancia del verdadero estado de cosas... mercenario político sin escrúpulos... profesor de mentiras... indigno de llamarse antropólogo» (Anyans, 1967), etc. Diamond (1967: 55) replicó que los ataques se caracterizaban por sus «interpretaciones erróneas, desatinos, distorsiones e inexactitudes». Jamás se me ocurrió dudar de la sinceridad del intento de Diamond de presentar una visión «objetiva», en el sentido convencional del término, de aquellos juicios. Pero es el propio Diamond, a fuerza de proponer que las verdades de la antropología científica son negadas en la praxis —«en el conocimiento y en las acciones de los hombres» (1972: 426)—, quien, en definitiva, hace todo lo posible por agrietar nuestras convicciones con respecto al valor de intentar ser objetivo acerca de cosas como éstas. Es preciso un acto de masoquismo intelectual para creer en la objetividad de estudiosos que rehúsan defender este con-

cepto. Ha sido Diamond, no Anekwe o Anyans, quien recientemente ha afirmado que el «problema de la verdad... trasciende la presentación de los hechos» (1972: 413). Y también él, no sus críticos, quien se hace eco del latiguillo de este capítulo: «todo ensayo de etnología tiene que ser, en resumidas cuentas, una ficción, una constitución de la realidad» *(ibid.)*.

No es imposible reconciliar estos dos asertos con el significado lógico-empírico de la objetividad científica. *En efecto,* la verdad trasciende la presentación de los hechos en el sentido de que los hechos recopilados bajo los auspicios de determinados paradigmas poseen un valor teórico mayor que los reunidos bajo los auspicios de otros. Y la etnología debe ser una «constitución de la realidad» en el sentido de que las teorías son modelos abstractos que hacen hincapié en las generalidades a costa de las particularidades. Pero no abrigo la menor intención de llevar esta defensa en nombre de personas que se niegan a reconocer que la búsqueda de un conocimiento objetivamente válido bajo los auspicios de una epistemología científica representa la única manera de evitar la anarquía relativista, de una parte, y el etnocentrismo, el nacionalismo o cosas todavía peores, de otra (cf. Kaplan, 1974, 1975).

«El negocio a escala histórica»

El oscurantismo supone, en realidad, un compromiso estratégico más común de lo que este capítulo parece sugerir. Fuertes corrientes oscurantistas discurren a través de muchas de las alternativas estratégicas analizadas en los capítulos anteriores. Los ataques contra el positivismo emprendidos por materialistas dialécticos, estructuralistas y marxistas estructurales confluyen con los lanzados por los fenomenólogos. Y contribuyen tanto como los de los partidarios declarados de la anarquía epistemológica, el relativismo total y la praxis no analizada a engendrar un rechazo general de la posibilidad de una ciencia de la cultura.

No quiero decir, claro está, que todo repudio de un principio o una teoría afines al materialismo cultural constituya una defensa del oscurantismo. Es más bien el carácter general de los argumentos empleados, sobre todo su abrumadora negatividad, lo que sitúa a numerosos estructuralistas y marxistas de nuevo cuño en el campo oscurantista. Permítaseme ilustrar esta tesis con algunas observaciones finales sobre la postura adoptada frente al materialismo cultural por Marshall Sahlins.

Sahlins (1978) equipara la «perspectiva global» del materialismo cultural con la noción etnocéntrica burguesa de que «la cultura es el

negocio a escala histórica». Fundamenta esta ecuación en el hecho de que nuestra estrategia busca explicaciones a los fenómenos socioculturales en los costos y beneficios relativos de actividades alternativas. Tiene la idea fija de que costos y beneficios son lo mismo que «ganancias» y «pérdidas», y que por ende sólo son aplicables a culturas que economizan con arreglo a las categorías formales del capitalismo, idea plenamente consecuente con su defensa de la posición substantivista en el debate formalista-substantivista (examinado en el capítulo 8). Sin embargo, como ya he indicado (pág. 262), la posición epistemológica del materialismo cultural no corresponde a ninguna de las dos partes en litigio. Nuestros costos y beneficios son los costos y beneficios conductuales etic que presentan innovaciones alternativas con respecto a las constantes bio-psicológicas propuestas en la página 77. Aunque la operacionalización cuantitativa exacta de estos costos y beneficios representa un gran desafío, cabe obtener fácilmente aproximaciones generales empleando medidas como el alza o caída de las tasas de mortalidad, el consumo de calorías y proteínas, la morbilidad, la razón insumo/producto del trabajo, otras balanzas energéticas, la incidencia del infanticidio, las bajas causadas por la guerra y otros muchos indicadores de índole etic y conductual. Estos costos y beneficios son categorías claramente distintas de los conceptos econométricos de ganancias y pérdidas, que son propios de mercados de precios y se miden en términos monetarios. Son atinentes a un conjunto de preocupaciones mucho más vasto: a saber, la solución más o menos eficaz de los problemas infraestructurales que experimentan todos los seres humanos y todas las culturas. Si un mero interés por las soluciones eficaces a los problemas de la producción y la reproducción basta para tachar a los materalistas culturales de formalistas burgueses, entonces Sahlins tiene que colgar el mismo sambenito a Marx y Engels. En efecto, cualquiera que muestre un vivo interés por las condiciones materiales del bienestar humano resulta ser, según su análisis, un exponente de la «mentalidad mercantil occidental» *, honor al cual los hombres de negocios, de Oriente u Occidente, ciertamente no se han hecho acreedores.

«Para conseguir algo de carne»

Sin darse por satisfecho con fantasear acerca de las implicaciones ideológicas de una ciencia de la cultura enraizada en el análisis de los

* Paul y Rabinow (1976) sostienen también que una orientación hacia los costos y beneficios prácticos y terrenales supone un «racionalismo burgués». Según parece, prefieren ser no prácticos e irracionales.

costos y beneficios materiales, Sahlins brinda, asimismo, una imagen falseada del modo en que los materialistas culturales aplican realmente los principios de la optimización a la explicación de enigmas concretos. De su descripción, el lector deduciría que el materialismo cultural considera los costos y beneficios de innovaciones alternativas como si fueran opciones atemporales viables para cualquier sociedad en cualquier momento de su historia. Sin embargo, nuestro corpus teórico es evolucionista. Las peculiares secuencias de intensificaciones y agotamientos se contemplan como procesos involuntarios de duración larga, entendiéndose, asimismo, que las específicas alternativas de optimización sólo son realizables durante un lapso muy definido de ese proceso.

Esta omisión del contexto evolucionista de las teorías materialistas culturales hace que Sahlins tergiverse la explicación materialista cultural del canibalismo azteca (propuesta por vez primera en Harner, 1977). Según él, el núcleo de mi versión de esta teoría (Harris, 1977a) consiste en que los aztecas comían seres humanos «para conseguir algo de carne». Omite, no obstante, que tanto yo como Harner hacemos hincapié en el hecho de que la práctica del canibalismo estaba muy extendida en Mesoamérica antes de la llegada de los aztecas al Valle de México y que, formando parte de un sacrificio ritual de prisioneros de guerra, fue seguramente una característica universal de las jefaturas en ambos hemisferios. Sostenemos, además, que el desarrollo del Estado conllevó, por lo general, una reducción o eliminación de los sacrificios humanos, una sustitución de las víctimas humanas por animales y un abandono de las prácticas antropofágicas con prisioneros de guerra. Esta tendencia se insertó, conforme a nuestra interpretación, en la propensión general de los estados expansionistas victoriosos a adoptar religiones ecuménicas. Dichas religiones, como vimos con anterioridad (págs. 128-129), realzaban la capacidad del Estado para integrar a las poblaciones derrotadas, en calidad de campesinos, siervos o esclavos, en la economía política de los vencedores. Sin embargo, en el caso azteca —y, por lo que sabemos, únicamente en este caso— fue el propio Estado quien asumió el complejo de sacrificios humanos y canibalismo anterior y lo convirtió en eje focal de sus rituales eclesiásticos. A medida que los aztecas se hacían más poderosos, en lugar de repudiar estas costumbres, las practicaron con mayor asiduidad. Se estima en un mínimo de veinte mil el número de cautivos inmolados en tan sólo cuatro días, con motivo de la inauguración del Templo Mayor azteca, en 1487. A principios del siglo XVI, el consumo de seres humanos en la capital azteca, Tenochtitlán, oscilaba entre 15.000 y 20.000 individuos por año (Harner, 1977: 119). Como los cráneos de estas víctimas, una vez extraído y comido el

cerebro, quedaban expuestos al público, los miembros de la expedición de Cortés pudieron efectuar un cálculo preciso de una colección de víctimas. Descubrieron que contenía 136.000 cabezas, pero no lograron contar otro grupo de víctimas cuyos cráneos estaban incluidos en dos elevadas torres construidas a base de calaveras y mandíbulas.

La magnitud de este complejo caníbal no conoce parangón en ningún otro, anterior o posterior. Los aztecas representan un caso único y requieren, por ello, una explicación única. Sahlins, en cambio, trata de agrupar el caso azteca junto con ejemplos de antropofagia ritual pre-estatal y en pequeña escala procedentes de Oceanía y otras partes. De este modo, distorsiona completamente el problema. Porque de lo que se trata no es de explicar el canibalismo en general, sino un caso particular: el azteca. Y más concretamente, lo que hay que explicar no es por qué se convirtieron los aztecas en antropófagos, sino por qué siguieron siéndolo.

¿A qué se debe, pues, la peculiaridad de este caso? Según Harner, los aztecas no abandonaron el canibalismo porque los recursos fáunicos del Valle de México se hallaban extraordinariamente agotados. A resultas de milenios de intensificación y crecimiento demográfico, las poblaciones de herbívoros y ganado porcino domesticables, aves silvestres, peces y ungulados de la meseta central mexicana se vieron reducidas a niveles insuficientes para proporcionar una cantidad significativa de proteínas animales per cápita y año (Sanders, Santley y Parsons). Las pocas especies domésticas disponibles —aves y cánidos— no podían criarse en cantidades suficientes como para suplir la ausencia de vacas, ovejas, cabras, caballos, cerdos, conejos de indias, llamas o alpacas. Todos los demás estados arcaicos populosos, incluido el inca, poseían alguna variedad de herbívoros domesticados que se explotaba de un modo intensivo, bien por su carne o por alguna otra forma de proteína animal (como leche o queso).

No es éste el lugar para analizar por extenso las ventajas bioquímicas y fisiológicas de las proteínas de origen animal por comparación con las de procedencia vegetal. Baste señalar que en todo el mundo se tiene a las primeras, sea en forma de carne o de productos lácteos, en mayor estima que a las segundas y que, en todas partes, ocupan una posición central en redistribuciones eclesiásticas, en festines honoríficos y entre los comestibles consumidos por las clases altas (la India hinduista, centro universal de las ideologías vegetarianas, es uno de los mayores consumidores mundiales de leche y derivados lacteos). La razón de ello estriba en que las proteínas son esenciales tanto para el normal funcionamiento del cuerpo como para la pronta recuperación de infecciones y heridas. El cuerpo humano necesita

veinte clases diferentes de amino-ácidos para fabricar proteínas; pero apenas puede sintetizar ocho o nueve de ellos, los llamados amino-ácidos esenciales. Para obtener estos componentes esenciales de plantas es indispensable ingerir grandes cantidades de alimentos vegetales cuidadosamente equilibrados durante la misma comida. La carne, los huevos y otras proteínas de origen animal, en cambio, proporcionan los amino-ácidos esenciales en equilibrio aunque sólo se ingieran en pequeñas cantidades. La preferencia mundial por este género de proteínas refleja, por tanto, una estrategia cultural y alimentaria con valor de adaptación. Y ello es así porque cualquier sociedad que no tratase de maximizar su consumo de proteínas por comparación con el de poblaciones vecinas pronto se vería en una situación de inferioridad con respecto a éstas en cuanto al tamaño físico, la salud y la capacidad para recuperarse de los traumas de la enfermedad y las heridas recibidas en el combate (cf. Scrimshaw, 1977).

La teoría que propugnamos Harner y yo consiste en que la gravedad extraordinaria del agotamiento de recursos de proteínas animales le puso las cosas extraordinariamente difíciles a la clase dominante azteca en lo que a prohibir el consumo de carne humana y abstenerse de utilizarla como recompensa a la bravura demostrada en el campo de batalla se refiere. Era mucho más ventajoso para ella sacrificar, redistribuir y comerse a los prisioneros de guerra que utilizarlos como siervos o esclavos *. De ahí que el canibalismo siguiera siendo un sacramento imprescindible para los aztecas, y que su sistema eclesiástico pasara a favorecer un incremento en vez de una disminución en el sacrificio ritual de cautivos y la redistribución de carne humana. La clase dominante azteca, al contrario de cualquier otro gobierno anterior o posterior, se vio obligada a librar cada vez más guerras no para expandir su territorio, sino para aumentar el flujo de prisioneros comestibles. Poco tiene que ver todo esto con la fábula economicista inventada por Sahlins, con arreglo a la cual los aztecas se dedicaban a guerrear «para conseguir algo de carne» porque les resultaba más barato cocinar seres humanos que comer fríjoles. Los costos y beneficios críticos que se optimizan son, ciertamente, los asociados con la elección entre dos fuentes de proteínas, pero también con la

* Es verdad que, como apunta Sahlins, los aztecas cebaban a veces a los prisioneros antes de comérselos, pero esto no quiere decir que incurrieran en una mala administración de los recursos. Al fin y al cabo, sólo gastaban comida en engordarlos, no en criarlos. También lo es que los «troncos» de las víctimas se empleaban para alimentar a los animales del parque zoológico. Pero no se sabe si aún quedaba carne sobre los huesos. Por lo demás, el hecho de que alimentaran a carnívoros en un zoológico no es incongruente con las demás formas en que solía entretenerse la clase dominante azteca.

elección entre diferentes vías para justificar la posición hegemónica de una clase dominante en un hábitat que ha sufrido una grave degradación y en un momento muy definido de un proceso evolutivo.

La arcadia azteca de Sahlins

La teoría que acabamos de esbozar se basa en la tesis de que el Valle de México era un hábitat extraordinariamente agotado. Sahlins, sin embargo, además de rechazarla, pretende que se trataba de un verdadero paraíso de proteínas. Aduce que «de todos los pueblos del hemisferio que practicaban la agricultura intensiva, los aztecas eran probablemente los que disponían de mayores recursos de proteínas naturales». Pero la afirmación de que poseían los mayores recursos de proteínas *naturales* oculta el dato incontrovertible de que, de todos los estados arcaicos de ambos hemisferios, los aztecas eran los que tenían menos recursos de proteínas *domesticadas*. Aquí radica el punto crucial, pues es de puro sentido común, así como un hecho ecológico y arqueológico establecido, que no se puede sostener una caza y una pesca fluvial intensivas en la vecindad inmediata de poblaciones densamente urbanizadas. Hasta las sociedades de nivel aldeano con densidades inferiores a los 2 ó 3 habitantes por milla cuadrada requieren grandes áreas de reserva para poder mantener el consumo de proteínas animales per cápita dentro de márgenes modestos (digamos unos 30 gramos, o menos de la mitad de la ración norteamericana actual). Desde esta perspectiva, la afirmación de Sahlins de que el millón y medio de personas que habitaban el Valle de México podía abastecerse con creces de carnes gracias a la caza no tiene más valor que sugerir que la ciudad de Nueva York podría obtener la carne que necesita de las piezas cobradas en los Catskills.

W. Sanders, R. Santley y J. Parsons, que han estudiado los datos arqueológicos relativos a sobredepredación y agotamiento en el Valle de México entre 1500 a. de C. y 1500 d. C., estiman que a principios de este período la carne de caza suponía el 13,5 por 100 de las calorías en la dieta. En la época azteca, «la sobredepredación revestía tal gravedad» que sólo era posible obtener un 0,1 por 100 de las calorías con la carne de caza. Calculan que «el total de carne de todas las fuentes silvestres no pudo exceder del 0,3 por 100 de las necesidades [de calorías] anuales», lo cual viene a resultar en unos 0,6 gramos de proteínas per cápita y día *.

* A 2.000 calorías per cápita; a 2 calorías por gramo de carne magra, y a un 20 por 100 de proteínas por gramo de carne magra.

No menos inexacta es la idea de que los lagos del Valle de México podían haber suministrado cantidades significativas de proteínas de pescado per cápita y año. En tiempos anteriores al contacto, estos lagos eran en gran parte pantanos cuya profundidad media no sobrepasaba los tres pies; en las elevaciones menores de la cordillera el agua era demasiado salada como para ser potable, y durante la estación seca el nivel superficial descendía considerablemente debido a la evaporación. Estos lagos abundaban en algas, con las cuales los aztecas cocinaban sus célebres «pasteles», hecho que se contradice con la posibilidad de que también pudieran abundar peces en las mismas aguas. Según Charles Gibson (1964: 340), el rendimiento de los dos lagos más productivos se cifraba, a principios del siglo XVII, en algo más de un millón de pescados al año, pescados que en ningún caso rebasaban las nueve pulgadas de longitud y que, por lo general, eran todavía más pequeños. Triplicando este número para principios del siglo XVI, obtenemos un equivalente a dos arenques per cápita y año, ó 0,12 gramos de proteínas per cápita y día.

Por lo que respecta a las aves acuáticas, Sahlins asegura que había «millones de patos». Gibson (*ibid.*: 343) estima en cerca de un millón los patos cazados anualmente en el siglo XVIII. Como éstos se abatían con armas de fuego y en una época en que el Valle de México estaba mucho menos poblado que en tiempos aztecas, no hay razón alguna para reajustar el total calculado por Gibson, como hicimos en el caso anterior. Con arreglo a éste, a cada azteca le correspondería algo menos de tres cuartos de pato por año. Adjudicando a cada unidad un generoso peso bruto de dos kilos, el resultado vendría a ser, aproximadamente, 1,0 gramos de proteínas per cápita y año.

Pero la verdadera riqueza de la arcadia azteca estribaba, al parecer, en los invertebrados. El lugar «rebosaba» de pequeña «fauna», escribe Sahlins, «pululaban insectos, larvas y pequeños gusanos rojos». Y, una vez más, me acusa de etnocentrismo burgués por no haberme dado cuenta de que estos *animalitos* * agradan al paladar no occidental. El problema, empero, nada tiene que ver con gustos; se refiere, en cambio, a la posibilidad de realizar cosechas regulares de invertebrados tróficamente subordinados, de pequeño tamaño y calidad variable en proporciones suficientes como para abastecer con cantidades significativas de proteína animal a una población densamente urbanizada. Una cosa es degustar platos bien sazonados de larvas o caracoles como complemento a la carne o el pescado y otra muy

* En español en el original. *(N. del T.)*

distinta convertir semejantes manjares en fuente primordial de carne. Por lo común, la gente suele dejar que los peces y las aves se coman los gusanos, para luego comerse a los primeros. La única conclusión sensata que cabe extraer del hecho de que los aztecas comieran más «animalitos» que otra cosa es que ya se habían comido la mayor parte de las aves y los peces, y que debido a esto mismo, también comían seres humanos. Para Sahlins, esto demuestra que los aztecas eran una sociedad opulenta, conclusión que si hace honor a su concepto de cultura, deshonra los incansables esfuerzos que los hombres se ven obligados a prodigar para satisfacer sus necesidades alimentarias.

En apoyo de su argumento de que los aztecas verdaderamente habitaban un entorno rico en fuentes de proteínas naturales, Sahlins afirma, además, que «no había escasez de carne en los mercados descritos por los españoles», olvidándose de añadir que Cortés estaba convencido de que mucha de ella era humana. (Si no se puede comer pasteles de algas, hay que echar mano de las personas.) En lugares como Calcuta, tampoco hay escasez de nada para quien pueda permitírselo. Sumando todas las posibles fuentes, excluida la carne, es difícil imaginar cómo podrían habérselas arreglado los aztecas para conseguir algo más que dos o tres gramos de proteínas per cápita y año; esto es, aproximadamente la mitad de la actual ración de proteínas en la India (Nair y Vaidyanathan, 1978) *.

Frente a los insectos, patos y pasteles de algas de Sahlins están, por lo demás, los datos referentes a pérdidas de cosechas y carestías relatados por los cronistas. Entre 1500 y 1519, año de la llegada de Cortés, hubo hambrunas o cuasi hambrunas en 1501, 1505, 1507 y 1515. La más grave de las registradas ocurrió en el siglo XV, se prolongó de 1451 a 1456, y fue seguida de un intenso período de guerra y sacrificio de prisioneros. Harner estima que se producían, por término medio, cada tres o cuatro años. Ningún estudioso ha puesto jamás en duda las crónicas de las hambrunas aztecas. Su incidencia desacredita las ideas de Sahlins en torno a la abundancia de la fauna silvestre.

---

* Suponiendo que obtenían igual cantidad de proteínas de los «animalitos» que de los patos, el total viene a ser como sigue:

$$\frac{\text{carne}}{0{,}6} + \frac{\text{pescado}}{0{,}12} + \frac{\text{patos}}{1{,}0} + \frac{\text{animalitos}}{1{,}0} = 2{,}7 \text{ gramos.}$$

Naturalmente, no se tiene en cuenta el hecho de que muchas de estas criaturas sólo se pueden conseguir durante ciertas estaciones, ni tampoco las acusadas diferencias entre las clases sociales aztecas en lo que a privilegios de consumo se refiere.

Mojigatería positivista

Por el ardor con que Sahlins defiende su tesis de la abundancia pese a las pruebas de escasez cabría suponer que desea promover una explicación original del enigma azteca. Sin embargo, no tiene alternativa que ofrecer. El único propósito de su crítica, negativa en todo momento, consiste en demostrar que la cultura azteca es «significativa por derecho propio», proposición inobjetable, pero sin relación alguna con el problema de si se puede o no explicar el canibalismo azteca mediante teorías materialistas culturales.

Para nuestro autor, la contemplación fascinada de toda la riqueza del sacrificio humano tal como lo comprendían los sacerdotes aztecas y sus víctimas define por sí misma la auténtica tarea del antropólogo. Nos advierte, incluso, que si nos empeñamos en intentar aprender algo acerca de las condiciones etic y conductuales, que crean sacerdotes carniceros expertos en arrancarle el corazón a personas vivas, «tendremos que renunciar a toda antropología». El porqué de esto se me escapa. Me inclino a pensar, en cambio, que es mucho más probable que tengamos que hacerlo en caso de que cobre fuerza la idea de que su contracción de la antropología a los aspectos emic y mentales del sacrificio azteca ejemplifica la verdadera vocación antropológica. Nadie puede dudar que «la cultura es significativa por derecho propio», pero muchos pondrán en entredicho la autoridad de Sahlins para decirnos qué es lo que significaba ser arrastrado por los pelos hasta la cúspide de una pirámide —aunque se tratase de «cabello mágico», como propone en una nota a pie de página—, ser tendido con los miembros separados y abierto en canal. Aduce que a las víctimas cuyos alaridos expiraron hace quinientos años les importaba el hecho de que formaban parte de un sacramento y no simplemente de una comida. «Es la mojigatería propia del positivismo», escribe, la que nos hace imponer categorías occidentales como canibalismo a estos ritos sagrados. Y agrega que, lejos de ser canibalismo, se trataba de «la forma más alta de comunión», como si la comunión no fuera, asimismo, un concepto occidental y como si el hecho de catalogar los sacrificios humanos de «comunión» transustanciase el cuchillo de obsidiana y la carne humana en cosas que no cabe reconocer como afilada y nutritiva respectivamente. Ciertamente, debemos tratar de comprender por qué piensa la gente que se comporta como se comporta. Ahora bien, no deberíamos detenernos aquí. Es absolutamente necesario que nos reservemos el derecho a no creer en sus explicaciones, sobre todo a no creer en las de la clase dominante. Una élite que afirme que come seres humanos en aras del bienestar general no está contando toda la verdad. Y una antropología que no pueda

hacer más que convertir este punto de vista en algo plausible no sirve ni a la ciencia ni a la moralidad. El canibalismo azteca era la forma más alta de comunión para los que lo practicaban, no para los que eran comidos. Para éstos, no sólo era canibalismo, sino la forma suprema de explotación. (Hasta la burguesía se abstiene de cenar a base de sus obreros.) Si describir las relaciones humanas desde semejante óptica supone dejarse llevar por la «mojigatería propia del positivismo», viva, pues, el positivismo. Si la antropología supone luchar contra la mistificación de las causas de la desigualdad y la explotación, viva, pues, la antropología.

El nombre del juego

Una tentadora respuesta a la pregunta de Poncio Pilato «¿Qué es la verdad?» ha sido siempre que la verdad es cualquier cosa en la que se puede persuadir a la gente a creer. Si nos detenemos a sopesar la pregunta siguiente, «¿Qué es lo que persuade a la gente a creer?», antes o después algún espíritu impaciente contestará: «El poder.» La habilidad para hacer que la gente crea en algo se asienta en la capacidad para someterla. ¿No sostenemos, al fin y al cabo, que la verdad se crea y recrea constantemente en la lucha? Una solución bastante frecuente al oscurantismo no radica en la fuerza de los argumentos, sino en las armas, la prisión y la tortura. Cuando la verdad no puede hallarse, a menudo se impone.

Según los socialistas «marxistas» Barry Hindiss y Paul Q. Hirst (1975: 179), quienes piensan que «nada de lo que ha ocurrido o existido en Asia y otras partes» puede jamás establecer la legitimidad de conceptos como el de modo de producción asiático, la verdad histórica carece de utilidad para la praxis:

> El marxismo, en tanto práctica política y teórica, nada tiene que ganar de su asociación con la historiografía y la investigación histórica. El estudio de la historia carece de valor no sólo desde un punto de vista científico, sino también político. (*Ibid.*: 312.)

Lo que importa es el presente, no como producto objetivo de la historia, sino como situación actual, como objeto de la lucha política:

> La historia hace irreconocible lo que constituye el objeto primordial de la práctica política y teórica marxista. Desarticula la conexión necesaria entre análisis teórico y política, que es el propio núcleo del marxismo.

Palabras ominosas son éstas. Si capitulamos al oscurantismo en nombre de la claridad política, también lo hacemos a las brutales visiones

de la verdad que existen en las cabezas de esos pocos sádicos que tan a fondo conocen los métodos para convencer a la gente de que los hechos son ficciones y la ficción un hecho. Hasta que los antropólogos no recobren cierto respeto por la objetividad científica y lo demuestren distinguiendo entre conducta y pensamiento, entre las dimensiones emic y etic, entre enunciados empíricos y no empíricos, entre hecho y ficción, así como entre teoría y práctica; esto es, hasta que no cesen de entregarse a una retórica ideada para inflamar todos los prejuicios localistas, justificar cualquier capricho político y mistificar toda relación material, el nombre de *su* juego será el de una nueva era de ignorancia y opresión.

Afirmar, como hace Alvin Gouldner (1970: 103), que «la objetividad es la compensación que los hombres se ofrecen cuando su capacidad para amar ha quedado paralizada», equivale a negar que la verdad puede ser a la vez el objeto y el medio para expresar el amor. Erigir una barrera entre verdad y amor supone degradar y limitar injustificadamente la naturaleza humana. Y hay muchos, aunque no suficientes, para quienes la objetividad es la vía que conduce a ambos.

BIBLIOGRAFIA *

Aberle, D. F.; Cohen, A. K.; Davis, A. K.; Levy (jr.), M. J., y Sutton, F. X.:
1950: «The Functional Prerequisites of a Society». *Ethics,* 60, págs. 100-111.

Abruzzi, William:
1979: «Flux Among the Mbuti Pygmies of the Ituri Forest: An Ecological Interpretation». En Eric Ross, ed., *Behind the Myths of Culture,* Nueva York: Academic Press, en prensa.

Acheson, J. M.:
1972: «Accounting Concepts and Economic Opportunities in a Tarascan Village: Emic and Etic View». *Human Organization,* 31, páginas 83-92.
1974: «Reply to George Foster». *American Anthropologist,* 76, págs. 57-62.

Ackerman, Charles:
1965: «Structure and Statistics: The Purum Case». *American Anthropologist,* 66, págs. 53-65.
1965: «Structure and Process: The Purum Case». *American Anthropologist,* 67, págs. 83-91.

Adams, R. G. W.:
1977: *The Origins of Maya Civilization.* Albuquerque, University of New Mexico Press.

Alexander, Richard:
1974: «Evolution of Social Behavior». *Annual Review of Ecological Systems,* 5, págs. 325-383.

* Quiero expresar mi más profundo agradecimiento a Brian Ferguson por sus infatigables esfuerzos en la elaboración de esta parte de la obra.

1976: «Evolution, Human Behavior and Determinism». *Philosophy of Science Association-Proceedings of the Biennial Meetings*, 2, páginas 3-21.

Alland, Alexander:
1975: «Adaptation». *Annual Review of Anthropology*, 4, págs. 59-73.

Allchin, Bridget, y Allchin, Raymond:
1968: *The Birth of Indian Civilization*. Baltimore: Penguin.

Allchin, F. R.:
1964: «Early Domestic Animals in India and Pakistan». En P. Ucko y G. Dimbleby, eds., *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*. Chicago: Aldine, págs. 317-321.

Anderson, J.:
1973: «Ecological Anthropology and Anthropological Ecology». En J. Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally, págs. 179-240.

Anekwe, Simon Obi:
1967: «The Tragedy of Professor Diamond». En Stanley Diamond, ed., *Nigeria: Model of a Colonial Failure*. Nueva York: American Committee on Africa, págs. 47-52.

Angel, J. Lawrence:
1975: «Paleoecology, Paleodemography and Health». En S. Polgar, ed., *Population, Ecology and Social Evolution*. La Haya: Mouton, págs. 167-190.

Anyiam, Chief F. U.:
1967: «Does Stanley Diamond Exist?». En Stanley Diamond, ed., *Nigeria: Model of a Colonial Failure*. Nueva York: American Committee on Africa, págs. 52-54.

Armelagos, George, y McArdle, Alan:
1975: «Population, Disease and Evolution». *American Antiquity*, 40 (pt. 2), págs. 1-10.

Armstrong, Louise:
1978: *Kiss Daddy Goodnight*. Nueva York: Hawthorn.

Ayer, Alfred:
1959: *Logical Positivism*. Glencoe, Ill.: Free Press. [Hay trad. cast.: *El positivismo lógico*, México, F.C.E., 1977.]

Azzi, Corry:
1974: «More on India's Sacred Cattle». *Current Anthropology*, 15, págs. 317-321.

Bacon, Francis:
1875: *The Works of Francis Bacon*, vol. IV, J. Spedding, R. Ellis y D. Heath, eds. Londres: Longmans & Company.

Bacon, M.; Child, J., y Barry, I.:
1963: «A Cross-Cultural Study of Correlates of Crime». *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 66, págs. 241-300.

Barnouw, Victor:
1973: *Culture and Personality*. Homewood, Ill.: Dorsey Press.

Beals, Ralph:
1978: «Sonoran Fantasy or Coming of Age?». *American Anthropologist,* 80, págs. 355-362.
Bekoff, Marc, ed.:
1978: *Coyotes: Biology, Behavior, and Management.* Nueva York: Academic Press.
Benedict, Ruth:
1934: *Patterns of Culture.* Nueva York: Houghton Mifflin. [*El hombre y la cultura,* Buenos Aires, Sudamericana, 1967.]
Bennet, J. W.:
1967: «On the Cultural Ecology of Indian Cattle». *Current Anthropology,* 3, págs. 251-252.
Berger, Allen:
1976: «Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique». *Current Anthropology,* 17, págs. 290-304.
Berlin, Brent, y Kay, Paul:
1969: *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution.* Berkeley: University of California Press.
Berreman, Gerald; Gjessing, G., y Gough, K.:
1968: «Social Responsibilities». *Current Anthropology,* 9, págs. 391-407.
Bertalanffy, L. von:
1955: «An Essay on the Relativity of Categories». *Philosophy of Science.* 22, págs. 243-263.
Bicchieri, M. G., ed.:
1972: *Hunters and Gatherers Today.* Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
Birdsell, Joseph:
1968: «Some Predictions for the Pleistocene Based on the Equilibrium Systems among Recent Hunter-gatherers». En R. Lee e I. de Vore, eds., *Man the Hunter.* Chicago: Aldine, págs. 229-249.
Black, Mary:
1973: «Belief Systems». En J. Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology.* Chicago: Rand McNally, págs. 509-577.
Bloch, Maurice, ed.:
1975: *Marxist Analysis and Social Anthropology.* Londres: Malaby Press. [*Análisis marxistas y antropología social,* Barcelona, Anagrama, 1977.]
Boas, Franz:
1932: *Bella Bella Tales.* Memoir of the American Folklore Society, 25.
1948: *Race, Language and Culture.* Nueva York: Macmillan.
Boas, Franz, ed.:
1938: *General Anthropology.* Nueva York: Heath.
Bock, Phillip:
1969: *Modern Cultural Anthropology: An Introduction.* Nueva York: Knopf.
Bose, A. N.:
1961: *Social and Rural Economy of Northern India, 600 B.C.-200 A.D.* Calcuta: Firma K. L. Mukhopadhyay.

Bridgeman, Percival:
1927: *The Logic of Modern Physics.* Nueva York. Macmillan.
Brown, Paula:
1978: «New Guinea: Ecology, Society and Cuture». *Annual Review of Anthropology,* 7, págs. 263-291.
Buchbinder, Georgeda:
En prensa: *Nutrition and Population Dynamics: A Case Study from the New Guinea Highlands.* Queens, N. Y.: Spectrum.
Bulmer, Ralph:
1967: «Why Is a Cassowary Not a Bird?». *Man,* 2, págs. 5-25.
Butzer, Karl:
1976: *Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology.* Chicago: University of Chicago Press.

Cahalane, Victor:
1947: *Mammals of North American.* Nueva York: Macmillan.
Calaby, J. H.:
1971: «Man, Fauna and Climate in Aboriginal Australia». En D. J. Mulvaney y J. Golson, eds., *Aboriginal Man and Environment in Australia.* Canberra: Australian National University Press, págs. 80-93.
Cambridge History of India:
1923-1927: Cambridge University Press: Cambridge.
Campbell, Donald:
1974: «Natural Selection as an Epistemological Model». En Raoul Naroll y R. Cohen, eds., *A Handbook of Method in Cultural Anthropology.* Nueva York: Columbia University Press, págs. 51-85.
Carneiro, Robert:
1970: «A Theory of the Origin of the State». *Science,* 169, págs. 733-738.
Carneiro, Robert, y Hilse, D.:
1966: «On Determining the Probable Rate of Population Growth during the Neolithic». *American Anthropologist,* 68, págs. 177-181.
Castaneda, C.:
1969: *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge.* Nueva York: Ballantine. [*Las enseñanzas de don Juan,* México, F.C.E., 1977.]
Casteel, Richard:
1972: «Two Static Maximum Population Density Models for Hunter-Gatherers: A First Approximation». *World Archaeology,* 4 (1), páginas 19-40.
Clemmer, Richard O.:
1972: «Truth, Duty and the Revitalization of Anthropologists: A New Perspective on Culture Change and Resistance». En Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology.* Nueva York, Random House, págs. 213-247.
Coale, Ansley:
1974: «The History of the Human Population». *Scientific American,* 231 (3), págs. 41-51.

Codere, Helen, ed.:
1966: *Kwakiutl Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Coe, Michael:
1968: *America's First Civilization: Discovering the Olmec*. Nueva York: American Heritage.

Cohen, Mark:
1977: *The Food Crisis in Prehistory: Overpopulation and the Origins of Agriculture*. New Haven: Yale University Press. [*La crisis alimentaria de la prehistoria*, Madrid, Alianza Ed., 1981.]

Cohen, Myron:
1976: *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. Nueva York: Columbia University Press.

Cohen, Yehudi:
1978: «The Disappearance of the Incest Taboo». *Human Nature*, 1 (7), págs. 72-78.

Comte, Auguste:
1830-1842: *Cours de Philosophie Positive*. París: Bachelier. [*Curso de filosofía positiva*, Madrid, Magisterio Español, 1977.]

Cook, Scott:
1966: «The Obsolete 'Anti-Market' Mentality: A Critique of the Substantive Approach to Economic Anthropology». *American Anthropologist*, 68, págs. 323-345.
1974: «Economic Anthropology: Problems in Theory, Method and Analysis». En J. Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally, págs. 795-860.

Cooper, Eugene:
1973: «An Interview with Chinese Anthropologists». *Current Anthropology*, 14, págs. 480-482.

Cunningham, Frank:
1973: *Objectivity in Social Science*. Toronto: University of Toronto Press.

Chomsky, Noam:
1964: (1959) «Review of B. F. Skinner, *Verbal Behavior*». En J. A. Fodor y J. J. Katz, eds., *The Structure of Language: Readings in the Philosophy of Language*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, págs. 547-578.

Dally, Herman:
1971: «A Marxian Malthusian View of Poverty and Development». *Population Studies*, 25, págs. 25-38.

Dalton, George:
1960: «A Note of Clarification on Economic Surpluses». *American Anthropologist*, 61, págs. 483-490.
1963: «Economic Surplus, Once Again». *American Anthropologist*, 65, págs. 389-394.

«Peasantries in Anthropology and History». *Current Anthropology,* 13, págs. 385-416.

1974: «How Exactly Are Peasants Exploited?». *American Anthropologist,* 76, págs. 533-561.

Dandekar, V. M.:

1969: «Cow Dung Models». *Economic and Political Weekly* (Bombay), 2 de agosto, págs. 1267-1271.

Davis, Kingsley:

1951: *The Population of India and Pakistan.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Dehavenon, Anna Lou:

1977: *Rank-Ordered Behavior in Four Urban Families: A Comparative Video-analysis of Patterns of Superordination in Two Black and White Families.* Tesis doctoral, Columbia University.

Dehavenon, Anna Lou, y Harris, M.:

s.f.: «Hierarchical Behavior in Domestic Groups: A Videotape Analysis.»

Deloria, Vine:

1969: *Custer Died for Your Sins.* Londres: Collier-Macmillan.

De Mille, Richard:

1976: *Castaneda's Journey.* Santa Bárbara, Calif.: Capra.

Dentan, Robert:

1968: *The Semai: A Non-Violent People of Malaya.* Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Despres, Leo:

1975: «Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society». En Leo Despres, ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies.* La Haya: Mouton, págs. 87-118.

Devereux, George:

1967: «A Typological Study of Abortion in 350 Primitive, Ancient, and Pre-Industrial Societies». En H. Rosen, ed., *Abortion in America.* Boston: Beacon Press, págs. 95-152.

Diamond, Stanley:

1967: *Nigeria: Model of a Colonial Failure.* Nueva York: American Committee on Africa.

1970: «Reflections on the African Revolution: The Point of the Biafran Case». *Journal of Asian and African Studies,* 5, págs. 16-27.

1972: «Anthropology in Question». En Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology.* Nueva York: Random House, págs. 401-429.

Diamond, Stanley; Scholte, B. y Wolf, B.:

1975: «Anti-Kaplan: Defining the Marxist Tradition». *American Anthropologist,* 77, págs. 870-875.

Dickeman, Mildred:

1975a: «Demographic Consecuences of Infanticide in Man». *Annual Review of Ecology and Systematics,* 6, págs. 100-137.

1975b: «Female Infanticide and Hypergyny: A Neglected Relationship». Comunicación leída en el congreso de la American Anthropological Association, San Francisco.

1979: «Female Infanticide and Reproductive Strategies of Stratified Human Societies: A Preliminary Model». En Napoleon Chagnon y William Irons, eds., *Sociobiology and Human Social Organizations*. North Scituate, Mass.: Duxbury, en prensa.

Diener, Paul, y Robkin, E.:

1978: «Ecology, Evolution, and the Search for Cultural Origins: The Question of Islamic Pig Prohibition». *Current Anthropology*, 19, págs. 493-540.

Divale, W.:

1975: «An Explanation for Matrilocal Residence». En Dana Raphael, ed., *Being Female: Reproduction, Power, and Change*. La Haya: Mouton, págs. 99-108.

Divale, W., y Harris, M.:

1976: «Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex». *American Antropologist*, págs. 78-538.

Divale, W.; Harris, M., y William, D.:

1978: «On the Measure of Statistics: A Reply to Hirschfeld et al». *American Anthropologist*, 80, págs. 379-386.

Donald, Leland, y Mitchell, D. H.:

1975: «Some Correlations of Local Group Rank among the Southern Kwakiutl». *Ethnology*, 14, págs. 325-346.

Douglas, Jack, ed.:

1970: *Understanding Everyday Life: Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*. Chicago: Aldine.

Douglas, Mary:

1966: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Nueva York: Praeger. [*Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973.]

1967: «The Meaning of Myth». En Edmund Leach, ed., *The Structural Study of Myth and Totemism*. ASA Monograph No. 5. Londres: Tavistock, págs. 46-69. [«El significado del mito», en E. Leach, ed.: *El estudio estructural del mito y el totemismo*. Buenos Aires, Nueva Visión.]

1972: «Deciphering a Meal». *Daedalus*, 101, págs. 61-82.

Ducos, P.:

1968: *L'Origine des Animaux Domestiques en Palestine*. Burdeos: Imprimeries Delmas.

1969: «Methodology and Results of the Study of the Earliest Domesticated Animals in the Near East (Palestine)». En P. Ucko y G. Dimbleby, eds., *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*. Chicago: Aldine, págs. 265-276.

Dumond, Don E.:

1975: «The Limitation of Human Population: A Natural History». *Science*, 187, págs. 713-720.

Durbin, Marshall:

1973: «Cognitive Anthropology». En John Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Rand McNally, págs. 447-478.

Durkheim, Emile:
1915: *The Elementary Forms of the Religious Life.* Trad. de J. W. Swain, Londres: Allen & Unwin. [*Las formas elementales de la vida religiosa,* Buenos Aires, Schapire, 1968.]
1962: (1895) *Rules of Sociological Method.* Glencoe, Ill.: Free Press. [*Las reglas del método sociológico,* Madrid, Akal, 1978.]
Dyson-Hudson, Rada, y Dyson-Hudson, N.:
1969: «Subsistence Herding in Uganda». *Scientific American,* 220 (2), págs. 76-80.

Eberhard, Mary Jane:
1975: «The Evolution of Social Behavior by Kin Selection». *The Quarterly Review of Biology,* 50, págs. 1-33.
Edwardes, Michael:
1967: *British India 1772-1947.* Londres: Sidgwick and Jackson.
Ember, Carol:
1978: «Myths about Hunter-Gatherers». *Ethnology,* 17, págs. 439-448.
Engels, Frederick:
1950 (1890): «Letter to Joseph Bloch». En *Basic Writings on Politics and Philosophy: Karl Marx and Frederick Engels,* Lewis Feuer, ed. Garden City, N. Y.: Anchor Books, págs. 397-400. [«Carta a Joseph Bloch», en *Obras escogidas de Marx y Engels,* vol. III, Moscú, Ed. Progreso, 1974.]
1972 (1878): *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring).* Nueva York: International Publishers. [*Antidühring,* Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1968.]
1972 (1884): *The Origin of the Family, Private Property, and the State.* Nueva York: International Pubblishers. [*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* en *Obras escogidas de Marx y Engels,* vol. III, Moscú, Ed. Progreso, 1974.]
Epstein, H.:
1971: *The Origin of the Domestic Animals of Africa,* 2 vols., Nueva York: Africana Publishing Corporation.

Ferguson, Brian:
s.f. «War on the Northwest Coast». Artículo inédito.
Feyerabend, Paul:
1963: «Explanations, Predictions, Theories». En F. Baumrin, ed., *Philosophy of Science: The Delaware Seminar,* vol. 2, Nueva York: Interscience, págs. 3-39.
1970: «Problems of Empiricism, part. II». En R. Colodny, ed., *Nature and Function of Scientific Theories.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, págs. 275-353.
1975: *Against Method.* Atlantic Highlands, N. J.: Humanities. [*Contra el método,* Barcelona, Ariel, 1974.]

Firth, Raymond:
1975: «The Skeptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views on Society». En Maurice Bloch, ed., *Marxist Analyses and Social Anthropology*: Londres: Malaby Pres, págs. 29-60. [«¿El antropólogo escéptico?», en trad. cit. de M. Bloch, ed.: Barcelona, Anagrama, 1977.]

Fisher, Lawrence, y Werner, O.:
1978: «Explaining Explanation: Tension in American Anthropology». *Journal of Anthropological Research*, 34, págs. 194-218.

Fjellman, Stephen:
1972: *The Organization of Diversity: Akamba Kinship Terminology*. Tesis doctoral inédita, Stanford University.

Flanney, Kent:
1973: «The Origins of Agriculture». *Annual Review of Anthropology*, 2, págs. 270-310.

Fortes, Meyer, y Evans Pritchard, E. E., eds.:
1940: *African Political Systems*. Londres: Oxford University Press.

Foster, George:
1967: *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. Boston: Little, Brown. [*Tzintzuntzan*, México, F.C.E.]
1972: «The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior». *Current Anthropology*, 13, págs. 165-202.
1974: «Limited Good or Limited Goods: Observations on Acheson». *American Anthropologist*, 76, págs. 53-57.

Frake, Charles:
1964: «A Structural Description of Subanum 'Religious Behavior'». En W. Goodenough, ed., *Explorations in Cultural Anthropology*. Nueva York: McGraw-Hill, págs. 111-129.

Frank, Gunder:
1970: «On Dalton's 'Theoretical Issues in Economic Anthropology'». *Current Anthropology*, 11, págs. 67-71.

Franko, Richard W.:
1974: «Miracle Seeds and Shattered Dreams». *Natural History*, 83 (1), págs. 10-11.

Fried, Morton H.:
1967: *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. Nueva York: Random House.
1978a: «Reconsiderations: Oriental Despotism». *Human Nature*, 1 (12), págs. 90-93.
1978b: «The State, the Chicken and the Egg; or What Came First?». En R. Cohen y E. Service, eds., *Origins of the State*. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues, págs. 35-47.

Friedman, Jonathan:
1974a: «Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism». *Man*, 9, páginas 444-469.
1974b: «The Place of Fetishism and Problem of Materialist Interpretation». *Critique of Anthropology*, 1, págs. 26-62.
1975: «Tribes, States and Transformations». En Maurice Bloch, ed., *Mar-*

xist Analyses and Social Anthropology. Londres: Malaby Press, págs. 161-202. [«Tribus, estados y transformaciones», en trad. cit. de M. Bloch, ed.; Barcelona, Anagrama, 1977.]

Frisch, Rose:
1975: «Critical Weights, A Critical Body Composition, Menarche and the Maintenance of Menstrual Cycles». En E. Watts, F. Johnston y G. Lasker, eds., *Biosócial Interrelations in Population Adaptation.* La Haya: Mouton, págs. 309-318.
1978: «Reply to Trussel». *Science,* 200, págs. 1509-1513.

Frisch, Rose, y McArthur, J.:
1974: «Menstrual Cycles: Fatness as a Determinant of Minimum Weight for Height Necessary for Their Maintenance or Onset». *Science,* 185, págs. 949-951.

Gamst, Frederick:
1975: «Rethinking Leach's Structural Analysis of Color and Instructional Categories in Traffic Control Signals». *American Ethnologist,* 2, págs. 271-295.

Garfinkel, Harold:
1967: *Studies in Ethnomethodology.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Geertz, Clifford:
1963: *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia.* Berkeley: University of California Press.
1972: «Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight». *Daedalus,* 101 (1), págs. 1-37.

Gelb, Ignaz:
1972: «From Freedom to Slavery». En D. O. Edzard, ed., *18th Rencontre Assyriologique Internationale—Munich.* Bayerischen: Akademie Der Wissenschaften.
1973: «Prisoners of War in Early Mesopotamia». *Journal of Near Eastern Studies,* 32, págs. 70-98.

Geoghegan, William:
1969: «Decision Making and Residence on Tagtabon Island». *Wekey Paper,* 17. Language Behavior Research Laboratory. University of California, Berkeley.

Geoghegan, William, y Kay, Paul:
1964: «More Structure and Statistics: A Critique of C. Ackerma's Analysis of the Purum». *American Antropologist,* 66, págs. 1351-1355.

Gibbons, E.:
1964: *Stalking the Blue-Eyed Scallop.* Nueva York: McKay.

Gibson, Charles:
1964: *The Aztecs Under Spanish Rule.* Stanford: Stanford University Press.

Gifford, James:
1974: «Recent Thoughts Concerning the Interpretation of Maya Prehistory». En Norman Hammond, ed., *Mesoamerican Archaeology: New Appróaches.* Austin: University of Texas Press, págs. 77-98.

Godelier, Maurice:

1974: «On the Definition of a Social Formation: The Example of the Incas». En *Critique of Anthropology,* London Alternative Anthropology Group. Londres: L.S.E. Printing Services, págs. 63-72.

1975: «Modes of Production, Kinship, and Demographie Structures». En Maurice Bloch, ed., *Marxist Analyses and Social Anthropology.* Londres: Malaby Press, págs. 3-27. [«Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas», en trad. cit. de M. Bloch, ed.: Barcelona, Anagrama, 1977.]

1977: *Perspectives in Marxist Anthropology.* Nueva York: Cambridge University Press. [*Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,* Madrid, Siglo XXI, 1974.]

Goldstein, Melvyn:

1978: «Pahari and Tibetan Polyandry Revisited». *Ethnology,* 17, págs. 325-338.

Goodenough, Ward:

1964: «Cultural Anthropology and Linguistics». En Dell Hymes, ed., *Language in Culture and Society.* Nueva York: Harper & Row, págs. 36-39.

1965: «Rethinking Status and Role: Toward a General Model of Cultural Organization of Social Relations». En M. Banton, ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology.* Nueva York: Praeger, págs. 1-22.

1968: «Componential Analysis». *Encyclopedia of the Social Sciences,* vol. 3, págs. 186-192.

1969: «Frontiers of Cultural Anthropology: Social Organization». *Proceedings of the American Philosophical Society,* 113, págs. 329-335.

1970: *Description and Comparison in Cultural Anthropology.* Chicago: Aldine.

Goody, Jack:

1973: «British Functionalism». En R. Narrol y F. Narroll, eds., *Main Currents in Cultural Anthropology.* Nueva York: Appleton-Century-Crofts, págs. 185-215.

1976: *Production and Reproduction.* Nueva York: Cambridge University Press.

Gough, Kathleen:

1973 (1968): «World Revolution and the Science of Man». En *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues,* ed. gen. T. Weaver. Glenview, Ill.: Scott, Foresman, págs. 156-165.

Gouldner, Alvin:

1970: *The Coming Crisis of Western Sociology.* Nueva York: Basic Books. [*La crisis de la sociología occidental,* Buenos Aires, Amorrortu, 1973.]

Gramby, Richard:

1977: «Deerskin and Hunting Territories: Competition for a Scarce Resource in the Northeast Woodlands». *American Antiquity,* 42, págs. 601-605.

Greengo, Robert:
1952: «Shellfish Foods of California Indians». *Kroeber Anthropological Society Papers,* 7, págs. 63-114.
Grigg, D. B.:
1974: *The Agricultural System of the World: An Evolutionary Approach.* Cambridge: Cambridge University Press.
Gross, Daniel:
1975: «Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin». *American Anthropologist,* 77, págs. 526-549.

Hall, Eugene:
1946: *Mammals of Nevada.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
Hall, Eugene, y Kelson, Keith:
1959: *The Mammals of North America.* Nueva York: Ronald Press.
Hamilton, W. D.:
1964: «The Genetical Evolution of Social Behavior». *Journal of Theoretical Biology,* 7, págs. 1-52.
Hammond, Norman, ed.:
1978: *Social Process in Maya Prehistory.* Nueva York: Academic Press.
Hannerz, Ulf:
1970: «What Ghetto Males Are Like: Another Look». En N. E. Whitten y J. F. Szwed, eds., *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives.* Nueva York: Free Press, págs. 313-328.
Harner, Michael:
1970: «Population Pressure and the Social Evolution of Agriculturalists». *Southwestern Journal of Anthropology,* 26, págs. 67-86.
1977: «The Ecological Basis for Aztec Sacrifice». *American Ethnologist,* 4, págs. 117-135.
1978: «Reply to Ortiz de Montellano». Conferencia leída en la New York Academy of Science, 27 de noviembre, 1978.
Harrington, Charles, y Whiting, J.:
1972: «Socialization Process and Personality». En Francis Hsu, ed., *Psychological Anthropology.* Cambridge, Mass.: Schenkman, págs. 469-507.
Harris, Marvin:
1959: «The Economy Has No Surplus?» *American Anthropologist,* 61, págs. 189-199.
1964a: *Patterns of Race in the Americas.* Nueva York: Walker.
1964b: *The Nature of Cultural Things.* Nueva York: Random House.
1966: «The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle». *Current Anthropology,* 7, págs. 51-59.
1968: *The Rise of Anthropological Theory.* Nueva York: T. Y. Crowell. [*El desarrollo de la teoría antropológica,* Madrid, Siglo XXI, 1978.]
1970: «Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity». *Southwestern Journal of Anthropology,* 26 (1), págs. 1-14.

1971a: «Comments on Alan Heston's 'An Approach to the Sacred Cow of India'». *Current Anthropology,* 12, págs. 199-201.

1971b: *Culture, Man and Nature: Introduction to General Anthropology.* Nueva York, T. Y. Crowell.

1972: «Portugal's Contribution to the Underdevelopment of Africa and Brazil». En Ronald Chilcote, ed., *Protest and Resistance in Angola and Brazil.* Berkeley: University of California Press, págs. 209-223.

1974a: «Reply to Corry Azzi». *Current Anthropology,* 15, pág. 323.

1974b: *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture.* Nueva York: Random House. [*Vacas, cerdos, guerras y brujas,* Madrid, Alianza Ed., 1980.]

1975: «Why a Perfect Knowledge of All the Rules That One Must Know in Order to Act Like a Native Cannot Lead to a Knowledge of How Natives Act.» *Journal of Anthropological Research,* 30, págs. 242-251.

1976: «Lévi-Strauss et La Palourde». *L'Homme,* 16, págs. 5-22.

1977a: *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures.* Nueva York: Random House. [*Caníbales y reyes,* Barcelona, Argos Vergara, 1978.]

1977b: «Bovine Sex and Species Rations in India». Comunicación leída en las reuniones de la American Anthropological Association en Houston.

1979: «Reply to Sahlins». *New York Review of Books,* en prensa.

1980: *Culture, People, Nature,* tercera ed., Nueva York: Harper & Row. [*Introducción a la antropología general.* Alianza Editorial, Madrid, 1981.]

Harris, Marvin, y Kottak, Conrad:

1963: «The Structural Significance of Brazilian Racial Categories». *Sociogía,* 25, págs. 203-208 (São Paulo).

Harris, Marvin, y Ross, Eric:

1978: «The Origins of the U. S. Preference for Beef». *Psychology Today,* octubre, págs. 88-94.

Harris, Zelling:

1951: *Methods in Structural Linguistics.* Chicago: University of Chicago Press.

Harrison, Peter D., y Tunner, B. L., eds.:

1978: *Pre-Historic Maya Agriculture.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hart, Keith:

s.f. «The Economic Basis of Tallensi Social History in the Early Twentieth Century». Artículo inédito.

Hassan, Ferki:

1973: «On Mechanisms of Population Growth During the Neolithic». *Current Anthropology,* 14, págs. 535-542.

Hays, Terrance:

1974. *Mauna: Exploration in Ndumba Ethnobotany.* Tesis doctoral inédita, University of Washington, Seattle.

Hempel, Carl:
1965: *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. [*Filosofía de la ciencia natural*, Madrid, Alianza Ed., 1978.]

Heston, Alan:
1971: «An Approach to the Sacred Cow of India». *Current Anthropology*, 12, págs. 191-210.

Hewitt de Alcantara, Cynthia:
1976: *Modernizing Mexican Agriculture*. Ginebra: United Nations Research Institute for Social Development.

Hickerson, H.:
1965: «The Virginia Deer and Inter-Tribal Buffer Zones in the Upper Missippippi Valley». En A. Leeds y A. P. Vayda, eds., *Man, Culture, and Animals: The Role of Animals in Human Ecological Adjustments*. Washington, D.C.: American Association for the Advancement of Science, págs. 43-66.

Hindess, Barry, y Hirst, P. Q.:
1975: *Pre-Capitalist Modes of Production*. Londres: Routledge & Kegan Paul. [*Modos de producción precapitalistas*. Barcelona, Península, 1980.]

Hoffer, Carol:
1975: «Bundu: Political Implications of Female Solidarity in a Secret Society». En Dana Raphael, ed., *Being Female: Reproduction, Power, and Change*. La Haya: Mouton, págs. 155-164.

Holton, Gerald:
1973: *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein*. Cambridge: Harvard University Press.

Horowitz, Irving, ed.:
1967: *The Rise and Fall of Project Camelot*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.

Hull, David:
1973: *Darwin and His Critics*. Cambridge: Harvard University Press.

Hume, David:
1955 (1748): *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Nueva York: Liberal Arts Press. [*Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza Ed., 1980.]
1975 (1739): *Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press. [*Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Ed. Nacional, 1977.]

Hunt, Robert, y Hunt, Eva:
1976: «Canal Irrigation and Local Social Organization». *Current Anthropology*, 17, págs. 389-411.

Hymes, Dell:
1968: «Linguistcs: The Field». *Encyclopedia of the Social Sciences*, 9, págs. 351-371.

Itani, J., y Nishimura, A.:
1973: «The Study of Infrahuman Culture in Japan: A Review». En E. W. Menzel, ed., *Precultural Primate Behavior*. Basilea: S. Karger, págs. 26-50.

Johnson, Allen:
1974: «Ethnoecology and Planting in a Swidden Agricultural System». *American Ethnologist,* 1, págs. 87-101.

Johnson, M. E., y Snook, H. J.:
1967: *Seashore Animals of the Pacific Coast.* Nueva York: Dover.

Kahn, Joel:
1975: «Economic Scale and the Cycle of Petty Commodity Production on West Sumatra». En Maurice Bloch, ed., *Marxist Analysis and Social Anthropology.* Londres: Malaby Press, págs. 137-158. [«La escala económica y el ciclo de la pequeña producción de mercancías en Sumatra occidental», en trad. cit. de M. Bloch, Barcelona, Anagrama, 1977.]

Kaplan, David:
1974: «The Anthropology of Authenticity: Everyone His Own Anthropogist». *American Anthropologist,* 76, págs. 824-839.
1975: «The Idea of Social Science and Its Enemies: A Rejoinder». *American Anthropologist,* 77, págs. 876-880.

Kardiner, Abram, ed.:
1939: *The Individual and His Society.* Nueva York: Columbia University Press.

Kasakoff, Alice:
1974: «Lévi-Strauss' Idea of the Social Unconscious: The Problem of Elementary and Complex Structures in Gitskan Marriage Choice». En Ino Rossi, ed., *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective.* Nueva York: E. P. Dutton, págs. 143-169.

Kay, Paul:
1970: «Some Theoretical Implications of Ethnographic Semantics». *Bulletin of the American Anthropological Association,* 3 (núm. 3, pt. 2), págs. 19-31.

Keesing, R. M.:
1972: «Paradigm Lost: The New Ethnography and the New Linguistics». *Southwesten Journal of Anthropology,* 28, págs. 299-332.
1974: «Theories of Culture». *Annual Review of Anthropology,* 3, páginas 73-98.

Kochar, V. K.:
1976: «Human Factors in the Regulation of Parasitic Infections». En F. Grollig y H. Haley, eds., *Medical Anthropology.* La Haya: Mouton, págs. 287-312.

Kolata, Gina:
1974: «!Kung Hunter-Gatherers: Feminism, Diet and Birth Control». *Science,* 185, págs. 932-934.

Korn, Francis:
1973: *Elementary Structures Reconsidered: Lévi-Strauss on Kinship.* Berkeley: University of California Press.

Krader, Lawrence:
1972: *The Ethnological Notebooks of Karl Marx.* Assen, Países Bajos: Van Gorcum and Company.
1973a: «Karl Marx as Ethnologist». *Transactions of the New York Academy of Sciences,* 35, págs. 304-313.
1973b: «The Works of Marx and Engels in Ethnology Compared». *International Review of Social History,* 18, págs. 223-275.

Krauss, Ellis; Rohlen, T. P., y Steinhoff, P.:
1978: «Conflict in Postwar Japan». *Itema,* 32, págs. 21-26.

Kroeber, Alfred:
1948: *Anthropology.* Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

Kroeber, Alfred, y Driver, H.:
1932: «Quantitative Expression of Cultural Relationships». *University of California Publications in Archeology and Ethnology,* 20, págs. 252-422.

Kroeber, Alfred, y C. Kluckhon:
1952: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.* Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 47. Cambridge: Harvard University Press.

Kroeber, Alfred, y T. Parsons:
1958: «The Concept of Culture and of Social Systems». *American Sociological Review,* 23, págs. 582-583.

Kuhn, Thomas:
1970: *The Structure of Scientific Revolutions,* 2.ª ed., Chicago: University of Chicago Press. [*La estructura de las revoluciones científicas,* México, F.C.E., 1975.]
1977: «Second Thoughts on Paradigms». En Frederick Suppe, ed., *The Structure of Scientific Theories,* 2.ª ed., Urbana: University of Illinois Press, págs. 459-481.

LaBarre, Weston:
1966: «The Aymara: History and World View». *Journal of American Folklore,* 79, págs. 130-144.

Lakatos, I.:
1970: «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes». En I. Lakatos y A. Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, págs. 91-195.

Lathrap, Donald:
1973: «The 'Hunting' Economies of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Historical Perspective». En Daniel Gross, ed., *Peoples and Cultures of Native South America.* Nueva York: Natural History Press, págs. 83-95.

Laudan, Larry:
1977: *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth.* Berkeley: University of California Press.

Leach, Edmund R.:
1970: *Lévi-Strauss*. Londres: Fontana-Collins.
Leacock, Eleanor:
1972: «Introduction» a F. Engels, *Origins of the Family, Private Property and the State*. Nueva York: International Publishers, págs. 7-67.
1978: «Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution». *Current Anthropology*, 19, págs. 247-275.
Lee, Richard, y Devore, Irwin, eds.:
1968: *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
1976: *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the Kung San and Their Neighbors*. Cambridge: Harvard University Press.
Leeds, Anthony:
1970: «The Culture of Poverty: Conceptual, Logical and Empirical Problems, with Perspectives from Brazil and Peru». En E. Leacock, ed. *The Culture of Poverty: A Critique*. Nueva York: Simon & Schuster, págs. 226-284.
Legros, Dominique:
1979: «Chance, Necessity, and Mode of Production: A Marxist Critique of Cultural Evolutionism». En James Silverberg, ed., *Mode of Production*. Nueva York: Queens College Press.
Lenin, V. I.:
1972: *Materialism and Empirio-Criticism: Critical Comments on a Reactionary Philosophy*. Nueva York: International Publishers. [*Materialismo y empiriocriticismo*, Madrid, Ayuso, 1974.]
Le Vine, Robert:
1973: *Culture, Behavior and Personality*. Chicago: Aldine.
Lévi-Strauss, Claude:
1963: *Structural Anthropology*. Nueva York: Doubleday. [*Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968.]
1966: *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press. [*El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1964.]
1969a: *The Raw and the Cooked*. Nueva York: Harper & Row. [*Lo crudo y lo cocido*, México, F.C.E., 1968.]
1969b: *The Elementary Structures of Kinship*. Ed. rev., trad. de J. H. Bell, J. R. von Sturmer y Rodney Needham, eds., Boston: Beacon Press. [*Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969.]
1971: *L'Homme Nu*. París. [*El hombre desnudo*, Madrid, Siglo XXI, 1976.]
1972: «Structuralism and Ecology». Conferencia Gildersleeve leída el 28 de marzo de 1972 en el Barnard College, Nueva York. (Reimpreso en Andrew Weiss, ed., *Readings in Anthropology 75-76*. Guilford, Conn.: Dushkin, págs. 226-233.) [*Estructuralismo y ecología*, Barcelona, Anagrama, 1979.]
1976: «Structuralisme et Empirisme». *L'Homme*, 16, págs. 23-39.
Lewis, Oscar:
1966a: «The Culture of Poverty». *Scientific American*, 215 (4), págs. 19-25. [*La cultura de la pobreza*, Barcelona, Anagrama.]

1966b: *La Vida*. Nueva York: Random House. [*La Vida,* Joaquín Mortiz, México.]

1970: *Anthropological Essays*. Nueva York: Random House.

Lindenbaum, Shirley:

1979: *Kuru Sorcery*. Palo Alto, Calif.: Mayfield.

Lomax, Alan *et al.*:

1968: *Folk Song Style and Culture*. American Association for the Advancement of Science, publicación núm. 88.

Lomax, Alan, y Arensberg, C.:

1977: «A Worldwide Evolutionary Classification of Cultures by Subsistence Systems». *Current Anthropology,* 18, págs. 659-708.

Lounsburry, F.:

1965: «Another View of Trobiand Kinship Categories». *American Anthropologist,* 67 (pt. 2), págs. 142-185.

Lowie, Robert:

1920: *Primitive Society*. Nueva York: Boni and Liveright. [*La sociedad primitiva,* Buenos Aires, Amorrortu, 1974.]

1948: *Social Organization*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Luzetak, Louis:

1954: «The Socio-Religious Significance of a New Guinea Pig Festival». *Anthropological Quarterly,* 2, págs. 59-80, 102-128.

Mac Neish, Richard:

1978: *The Science of Archaeology?* Belmont, Calif.: Duxbury Press.

Magee, Bryan:

1973: *Karl Popper*. Nueva York: Viking Press.

Magubane, B.:

1971: «A Ctitical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa». *Current Anthropology,* 12, págs. 419-466.

Mamdani, Mahmood:

1973: *The Myth of Population Control, Family Caste and Class in an Indian Village*. Nueva York: Monthly Review Press.

Mao Tse-tung:

1966: *Four Essays on Philosophy*. Pequín: Foreign Language Press. [*Cuatro tesis filosóficas,* Barcelona, Anagrama, 1974.]

Maquet, Jacques:

1974: «Isomorphism and Symbolism as 'Explanations' in the Analysis of Myths». En Ino Rossi, ed., *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*. Nueva York: Dutton, págs. 123-133.

Marshall, John:

1931: *Mohenjo-daro and the Indus Civilization,* 3 vols., Londres.

Marx, Karl:

1970 (1859): *A Contribution of the Critique of Political-Economy*. Nueva York: International Publishers. [*Contribución a la crítica de la economía política,* Madrid, Alberto Corazón Editor, 1976.]

1971 (1846): «Letter to P. V. Annenkov». En *The Poverty of Philosophy*. Nueva York: International Publishers, págs. 179-194.
1971 (1847): *The Poverty of Philosophy*. Nueva York: International Publishers. [*La miseria de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1969.]
1973 (1857-58): *Gundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Trad. de Martin Nicolaus, Nueva York: Vintage. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976.]
1975 (1867): *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. I, Nueva York: International Publishers. [*El capital*, México, F.C.E., 1946.]
1976 (1845): «Theses on Feuerbach». En *Collected Works of Marx and Engels*, vol. 5, Nueva York: International Publishers, págs. 3-5. [*Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Barcelona, Grijalbo, 1974.]

Marx, Karl, y Engels, Frederick:
1959 (1848): *The Communist Manifesto*. En L. Feuer, ed., *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*. Garden City, N. Y.: Doubleday, págs. 1-41. [*Manifiesto del partido comunista*, Moscú, ed. Progreso, 1972.]
1976 (1846): *The German Ideology*. En *Collected Works of Marx and Engels*, vol. 5, Nueva York: International Publishers, págs. 19-92. [*La ideología alemana*, Montevideo y Barcelona, coedición de Ediciones Pueblos Unidos y Grijalbo, 1974.]

Maxwell, Nicholas:
1974a: «The Rationality of Scientific Discovery. Parte primera: The Traditional Rationality Problem». *Philosóphy of Science*, 41, págs. 123-153.
1974b: «The Rationality of Scientific Discovery. Parte II: An Aim Oriented Theory of Scientific Discovery». *Philosophy of Science*, 41, págs. 247-295.

McDonald, David:
1977: «Food Taboos: A Primitive Environmental Protection Agency (South America)». *Anthropos*, 72, 734-748.

Meek, Ronald:
1971: *Marx and Engels on the Population Bomb*. Berkeley: Ramparts Press.

Meggitt, Mervyn:
1977: *Blood Is Their Argument: Warfare Among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*. Palo Alto: Mayfield Publishing.

Mencher, Joan:
1966: «Kerala and Madras: A Comparative Study of Ecology and Social Structure». *Ethnology*, 5, págs. 135-171.

Minge-Kalman, Wanda:
1978: «The Evolution of Commodity Reproduction: The Rise of the Cost of Children in Western Industrial Societies». *Comparative Studies in Society and History*, en prensa.

Mitchell, William:
1973: «The Hydraulic Hypothesis: A Reappraisal». *Current Anthropology*, 4, págs. 532-534.

Mitra, Rajendra:

1881: *The Indo-Aryans*. Calcuta: W. Newman and Company, vol. I, cap. 6, reimpreso por Swami Bhumananda, Calcuta, 1967.

Montagu, Ashley:

1976: *The Nature of Human Aggression*. Nueva York: Oxford University Press. [*La naturaleza de la agresividad humana*, Madrid, Alianza Ed., 1978.]

Morgan, Lewis Henry:

1877: *Ancient Society*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston. [*La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1975.]

Morren, George:

1974: *Settlement Srategies and Hunting in a New Guinea Society*. Tesis doctoral, Columbia University.

Morris, P.:

1952: *A Field Guide to Shells of the Pacific Coast and Hawaii*. Boston: Houghton Mifflin.

Mount, Lawrence:

1968: *The Climatic Physiology of the Pig*. Londres: Edward Arnold.

Murdock, George:

1949: *Social Structure*. Nueva York: Macmillan.

1959: *Africa: Its Peoples and Their Cultural History*. Nueva York: McGraw-Hill.

1967: *Ethnographic Atlas*. Pittburgh: University of Pittsburgh Press.

Murphy, R. F.:

1971: *The Dialectics of Social Life*. Nueva York: Basic Books.

Nag, Moni; White, B., y Peet, R.:

1978: «An Anthropological Approach to the Study of the Value of Children in Java and Nepal». *Current Anthropology*, 19, págs. 293-306.

Nair, N. N., y Vaidyanathan, A.:

1978: «Interstate Differences in Milk Consumption in India». Trivandrum: Center for Development Studies Working Paper, 62.

Namboodripad, E.:

1967: *Kerela: Yesterday, Today and Tomorrow*. Calcuta: National Book Agency.

Naroll, Raoul:

1973: «Introduction», en R. Naroll y F. Naroll, eds. *Main Currents in Anthropology*. Nueva York: Appleton-Century-Crofts, págs. 1-23.

Nath, Pran:

1929: *A Study in the Economic Condition of Ancient India*. Londres: Royal Asiatic Society.

National Research Council:

1975: *Agricultural Production Efficiency*. Washington, D.C.: National Academy of Sciences.

Needham, Rodney:

1971: *Rethinking Kinship and Marriage*. Londres: Tavistock.

Newcomer, Peter:
1977: «Toward a Scientific Treatment of 'Exploitation': A Critique of Dalton». *American Anthropologist,* 79, págs. 115-119.
Newcomer, Peter, y Rubenstein, H.:
1975: «Peasant Exploitation: A Reply to Dalton». *American Anthropologist,* 77, págs. 337-338.

Odend'hal, Stuart:
1972: «Energetics of Indian Cattle in Their Environment». *Human Ecology,* 1 (1), págs. 3-32.
Odum, H.:
1971: *Environment, Power and Society.* Nueva York: Wiley.
O'Laughlin, B.:
1975: «Marxist Approaches in Anthropology». *Annual Review of Anthropology,* 4, págs. 341-370.
Olson, Gerald W.:
1978: «Effects of Activities of the Ancient Maya upon Some of the Soils in Central America». Comunicación al congreso de la Society for American Archaeology en Tucson, Arizona.
Olson, Ronald:
1955: «Notes on the Bella Bella Kwakiutl». *Anthropological Records,* 14, University of California Press, págs. 319-348.
Ortiz de Montellano, B. R.:
1978: «Aztec Cannibalism: An Ecological Necessity?». *Science,* 200, páginas 611-617.

Parsons, Anne:
1964: «Is the Oedipus Complex Universal?». *The Pschoanalytic Study of Society,* 3, págs. 278-328.
Parsons, Talcott:
1951: *The Social System.* Glencoe, Ill.: Free Press. [*El sistema social,* Madrid, Revista de Occidente, 1966.]
1967: «Sociological Theory». *Encyclopaedia Britannica,* 20, págs. 799-802.
1970: «On Building Social System Theory: A Personal History». *Daedalus,* 99, págs. 826-881.
Paul, Robert, y Rabinow, P.:
1976: «Bourgeois Rationalism Revived». *Dialectic Anthropology,* 1, págs. 121-134.
Pearson, Harry:
1957: «The Economy Has No Surplus: Critique of a Theory of Development». En K. Polany, H. Pearson y C. Arensberg, eds., *Trade and Market in the Early Empires.* Nueva York: Free Press, págs. 1-36.
Pearson, Karl:
1937 (1892): *The Grammar of Science.* Londres: J. M. Dent & Sons.

Pelton, P., y Pelto, G.:
1975: «Intra-cultural Diversity: Some Theoretical Issues». *American Ethnologist*, 2, págs. 1-18.

Piggott, Stuart:
1965: *Ancient Europe*. Edin Curgle: University Press.
1975: *The Druids*. Nueva York: Praeger.

Pike, K. L.:
1967: *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, 2.ª ed., La Haya: Mouton.

Pillai, A. K. Balakrishna:
1975: *The Culture of Social Stratification: The Ecónomics, Politics, and Rituals of Marriage-A Case Study of the Nayars*. Tesis doctoral, Columbia University.

Polanyi, Karl:
1944: *The Great Transformation*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Polgar, Steven, et al.:
1972: «Population History and Population Policies from an Anthropological Perspective». *Current Anthropology*, 13, págs. 202-215.

Pollnac, Richard:
1975: «Intracultural Variations in the Structure of Subjective Color Lexicon in Buganda». *American Ethnologist*, 2, págs. 80-100.

Popper, Karl:
1959: *The Logic of Scientific Discoyery*. Nueva York: Basic Books. [*La lógica del descubrimiento científico*, Madrid, Tecnos, 1977.]
1964: *The Poverty of Historicism*. Nueva York: Harper & Row. [*La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Ed., 1975.]
1965: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Nueva York: Basic Books. [*El desarrollo del conocimiento. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós.]

Prakash, Om:
1961: *Food and Drinks in Ancient India: From Earliest Times to C. 1200 A.D.* Delhi: Munshi Ram Monohar Lal.

Pyke, G. H.; Pullman y Charnov, E. L.:
1977: «Optimal Foraging: A Selective Review of Theory and Tests». *Quarterly Review of Biology*, 52, págs. 137-154.

Raj, K. N.:
1969: «Investment in Livestock in Agrarian Economies: An Analysis of Some Issues Concerning 'Sacred Cows' and 'Surplus Cattle». *Indian Economic Review*, 4, págs. 1-33.
1971: «India's Sacred Cattle: Theories and Empirical Findings», *Economic and Political Weekly*, 6, 27 de marzo, págs. 717-722.

Rao, C. H. H.:
1970: «India's 'Surplus' Cattle». *Economic and Political Weekly*, 5, 3 de octubre, págs. 1649-1651.

Rappaport, Roy:
1967: *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.
Renfrew, Colin:
1973: *Before Civilization*. Nueva York: Knopf.
Roberts, John:
1951: «Three Navaho Households: A Comparative Study in Small Group Culture». Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 40, núm. 3. Cambridge: Harvard University Press.
Roberts, John:
1961: «The Zuni». En F. Kluckholn y F. Strodtbeck, eds., *Variations in Value Orientations*. Evanston, Ill.: Row, Peterson, págs. 281-316.
Rodman, Hyman:
1971: *Lower-Class Families: The Culture of Poverty in Negro Trinidad*. Nueva York: Oxford University Press.
Roheim, Geza:
1950: *Psychoanalysis and Anthropology*. Nueva York: International University Press.
Rohner, Ronald, ed.:
1969: *The Ethnography of Franz Boas*. Chicago: University of Chicago Press.
Roosevelt, Anna:
1977: *Subsistence and Demography in the Prehistory of Panama*. Tesis doctoral, Columbia University.
Rosaldo, M. Z., y Lamphere, L., eds.:
1974: *Women, Culture and Societys*. Stanford: Stanford University Press.
Ross, Eric:
1978: «Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology». *Current Anthropology*, 19, págs. 1-36.
En prensa: «Reply to Lizot», *Current Anthropology*.
Rossi, Ino:
1974a: «Structuralism as Scientific Method». En Ino Rossi, ed., *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*. Nueva York: Dutton, págs. 60-106.
1974b: «Structure and History in *The Elementary Structures of Kinship*». En Ino Rossi, ed., *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*. Nueva York: Dutton, páginas 107-122.
Ruyle, Eugene:
1973: «Slavery, Surplus and Stratification on the Northwest Coast: The Ethnoenergetics of an Incipient Stratification System». *Current Anthropology*, 14, págs. 603-631.
1975: «Mode of Production and Mode of Exploitation: The Mechanical and the Dialectical». *Dialectical Anthropology*, 1, págs. 7-23.
Rus, John:
1978: «Bossism and the Civil-Religious Hierarchies of Highland Chiapas».

Comunicación al congreso de la American Anthropological Association, Los Angeles, California.

Sahlins, Marshall:

1960: «Political Power and the Economy in Primitive Society». En G. Dole y R. Carneiro, eds., *Essays in the Science of Culture In Honor of Leslie White*. Nueva York: T. Y. Crowell, págs. 390-415.

1972: *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine. [*La economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977.]

1973: «Economic Anthropology and Anthropological Economics». In Morton Fried, ed., *Explorations in Anthropology*. Nueva York: T. Y. Crowell, págs. 274-288.

1976: *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

1978: «Culture as Protein and Profit». *New York Review of Books*, 23 de noviembre, págs. 45-53.

Sanday, Peggy:

1973: «Toward a Theory of the Status of Women». *American Anthropologist*, 75, págs. 1682-1700.

Sanders, William T.:

1972: «Population, Agricultural History, and Societal Evolution in Mesoarica». En B. Spooner, ed., *Population Growth: Anthropological Implications*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, págs. 101-153.

Sanders, William; Santley, R., y Parsons, J.:

1979: *The Basin of Mexico: The Cultural Ecology of a Civilization*. Nueva York: Academic Press.

Schneider, David:

1968: *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

1972: «What Is Kinship All About?». En P. Reining, ed., *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington, D.C.: Washington Anthropological Society, págs. 32-63.

Schneider, David, y Gough, Kathleen, eds.:

1961: *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press.

Schneider, Harold:

1957: «The Subsistence Cattle Among the Pakot and in East Africa». *American Anthropologist*, 59, págs. 278-300.

Scholte, Bob:

1972: «Toward a Reflexive and Critical Anthropology». En Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Random House, páginas 430-457.

Schutz, Alfred:

1967: *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Scrimshaw, Nevin:

1977: «Through a Glass Darkly: Discerning the Practical Implications of Human Dietary Protein-Energy Relationships». *Nutritional Reviews*, 35, págs. 321-337.

Seigel, Jerrold:

1978: *Marx's Fate*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Selsam, Howard, y Martel, Harry:
1963: *Reader in Marxist Philosophy.* Nueva York: International Publishers.

Service, Elman:
1969: «The Prime-Mover of Cultural Evolution». *Southwestern Journal of Anthropology,* 24, págs. 396-409.
1978: «Classical and Modern Theories of the Origin of Government». En R. Cohen y E. Service, eds., *Origins of the State.* Filadelfia; Institute for the Study of Human Issues, págs. 21-34.

Shankman, Paul:
1969: «Le Rôti et le Bouilli: Lévi-Strauss' Theory of Cannibalism». *American Anthropologist,* 71, págs. 54-69.

Shils, Edward:
1970: «Tradition, Ecology and Institution in the History of Sociology». *Daedalus,* 99, págs. 760-825.

Silverman, David:
1975: *Reading Castaneda A Prologue to the Social Sciences.* Londres, Routledge & Kegan Paul.

Sipes. Richard:
1973: «War, Sports, and Aggression: An Empirical Test of Two Rival Theories». *American Anthropologist,* 75, págs. 64-86.

Skinner, Burrhus F.:
1957: *Verbal Behavior.* Nueva York: Appleton-Century-Crofts.

Smith, William R.:
1956: *The Religion of the Semites.* Nueva York: Meridian Books.

Spengler, Joseph:
1971: *Indian Economic Thought: A Preface to Its History.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Stevenson, Robert:
1968: *Population and Political Systems in Tropical Africa.* Nueva York: Columbia University Press.

Steward, Julian:
1938: *Basin-Plateau Aboriginal Socio-Political Groups.* Bureau of American Ethnology Bulletin, 120.

Stinchcombe, Arthur:
1968: *Constructing Social Theories.* Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

Storie, S., y Gould, J.:
1973: *Bella Bella Stories Told by the People of Bella Bella.* British Columbia Advisory Committee Project, 1968-1969. Victoria, B.C.: Indian Advisory Committee.

Sturtevant, Villiam:
1964: «Studies in Ethnoscience». *American Anthropologist,* 66 (pt. 2), págs. 99-131.

Sukenick, Ronald:
1976: «Upward and Juanward: The Possible Dream». En Daniel Noel, ed., *Seeing Castaneda: Reactions to the «Don Juan» Writings of Carlos Castaneda.* Nueva York: Putnam, págs. 110-120.

Suppe, Frederick, ed.:
1977: *The Structure of Scientific Theories,* 2.ª ed., Urbana: University of Illinois Press.

Thomas, David H.:
1972: «A Computer Simulation Model of Great Basin Shoshonean Subsistence and Settlement Patterns». En David L. Clarke, ed., *Models in Archaeology.* Londres: Methuen and Company, págs. 671-704.
Thomas, L. L.; Kronenfeld, J., y Kronenfeld, D.:
1976: «Asdiwal Crumbles: A Critique of Lévi-Strauss on Myth Analysis». *American Ethnologist,* 3, págs. 147-174.
Tiger, Lionel:
1970: *Men in Groups.* Nueva York: Vintage.
Time (revista):
1976: «Don Juan and the Sorcerer's Apprentice». En Daniel Noel, ed., *Seeing Castaneda.* Nueva York: Capricorn, págs. 93-109.
Trigger, Bruce:
1978: «Iroquois Matriliny». *Pennsylvania Archaeologist,* 48, págs. 55-65.
Trussel, James:
1978: «Menarche and Fatness: Re-examination of the Critical Body Composition Hypothesis». *Science,* 200, págs. 1506-1509.
Turner, Brian:
1974: «An Unknown Durkheimian Text». Manuscrito inédito.
1977: *The Social Origins of Academic Sociology: Durkheim.* Tesis doctoral, Columbia University.
Tyler, S.:
1969: *Cognitive Anthropology* (introducción). Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
Tylor, E. B.:
1871: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom.* Londres: J. Murray.

Van Ginneken, J. K.:
1974: «Prolonged Breastfeeding as a Birth-Spacing Method». *Studies in Family Planning,* 5, págs. 201-208.
Vayda, A.; Leeds, A., Smith, D.:
1961: «The Place of Pigs in Melanesian Subsistance». En Viola Garfield, ed., *Proceedings of the American Ethnological Society.* Seattle: University of Washington.

Wagley, Charles:
1963: *An Introduction to Brazil.* Nueva York: Columbia University Press.
Walder, Andrew:
1977: «Marxism, Maoism and Social Change». *Modern China,* 3, págs. 125-160.

Wallerstein, Emanuel:
1974: *The Modern World-System.* Nueva York: Academic Press. [*El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundoeuropea en el siglo XVI,* Madrid, Siglo XXI.]
Walsh, Maurice, y Scandalis, B.:
1975: «Institutionalized Forms of Intergenerational Male Aggression». En M. Nettleship, R. Dalegivens y A. Nettleship, eds., *War its Causes and Correlates.* La Haya: Mouton, págs. 135-155.
Wasserstrom, Robert:
1978: «Religious Service in Zinacantan». Comunicación leída en la reunión de 1978 de la American Anthropological Association, Los Angeles, California.
Webb, Malcom:
1975: «The Flag Follows Trade: An Essay on the Necessary Integration of Military and Commercial Factors in State Formation». En Jeremy Sabloff y C. C. Lamberg Karlovsky, eds., *Ancient Civilization and Trade.* Albuquerque: University of New Mexico Press, págs. 155-209.
Webster, David:
1975: «Warfare and the Evolution of the State». *American Antiquity,* 40, págs. 464-470.
Werner, Oswald:
1973: «Structural Anthropology». En R. Naroll y F. Naroll, eds., *Main Currents in Anthropology.* Nueva York: Appleton-Century-Crofts, págs. 281-307.
White, Benjamin:
1976. «The Economic Importance of Children in a Javanese Village». En Moni Nag, ed., *Population and Social Organization.* La Haya: Mouton, págs. 127-146.
White, Douglas:
1973: «Mathematical Anthropology». En John Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology.* Chicago: Rand McNally, págs. 369-446.
Whiting, John:
1969: «Effects of Climate on Certain Cultural Practices». En A. P. Vayda, ed., *Environment and Cultural Behavior.* Garden City, N. Y.: Natural History Press, págs. 416-455.
Whorf, Benjamin:
1956: *Language, Thought and Reality.* Nueva York: Wiley. [*Lenguaje, pensamiento y realidad,* Barcelona, Barral, 1971.]
Whyte, R. D.:
1961: «Evolution of Land Use in South-Western Asia». En L. D. Stamp, ed., *A History of Land Use in Arid Regions.* Unesco Arid Zone Research, 17, pág. 14.
Wilder, William:
1971: «Purum Descent Groups: Some Vagaries of Method». En Rodney Needham, ed., *Rethinking Kinship and Marriage.* Londres: Tavistock, págs. 203-218.

Wilkinson, Richard:
1973: *Poverty and Progress: An Ecological Perspective on Economic Development*. Nueva York: Praeger.
Willer, David, y Willer, Judith:
1973: *Systematic Empiricism: Critique of a Pseudoscience*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
Willis, William:
1972: «Skeletons in the Anthropological Closet». En Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Random House, págs. 121-152.
Wilson, E. O.:
1975: *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press. [*Sociobiología: la nueva síntesis*, Barcelona, Ediciones Omega, 1980.]
1977: «Biology and the Social Sciences». *Daedalus*, 106 (4), págs. 127-140.
Wilson, E. O., y Harris, Marvin:
1978: «The Envelope and the Twig». *The Sciences*, 18, págs. 10-15, 27.
Wilson, Thomas:
1970: «Normative and Interpretive Paradigms in Sociology». En Jack Douglas, ed., *Understanding Everyday Life*. Chicago: Aldine, págs. 57-79.
Winterhalder, Bruce:
1977: *Foraging Strategy Alternatives of the Boreal Forest Cree: An Evaluation of Theories and Models from Evolutionary Ecology*. Tesis doctrinal, Cornell University.
Wissler, Clark:
1923: *Man and Culture*. Nueva York: T. Y. Crowell.
1926: *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*. Nueva York: Oxford University Press.
Wittfogel, Karl:
1957: *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.
1972: «The Hydraulic Approach to Pre-Spanish Mesoamerica». En Richard Mac Neish, ed., *Chronology and Irrigation. The Prehistory of the Tehuacan Valley*, vol. IV. Andover: Robert S. Peabody Foundation; y Austin: University of Texas Press.
Wolf, Eric R.:
1972: «American Anthropologists and American Society». En Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Random House, págs. 251-263.
Wolf, Eric, y Jorgenson, Joseph:
1970: «Anthropologist on the Warpath». *New York Review of Books*, 19 de noviembre, págs. 26-35.
Wolff, Kurt H.:
1972: «This Is the Time for Radical Anthropology». En Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Random House, págs. 99-115.

Wu Chiang:
1978: «The Tasks of Continuing the Revolution Under the Dictatorship of the Proletariat». *Peking Review,* 3, págs. 5-9.

Zohary, Daniel, y Hopf, M.:
1973: «Domestication of pulses in the Old World». *Science,* 182, págs. 887-894.